كتاب الاجوبة عن الاشكالات الامام الرازي

حل الشكوك الموردة في شرح الفخر الرازي على القانون

عدد ١٩

٣٥٤٥

محرر

١١٥ ورقة

Ayasofya

3545

كتاب في الاجوبة عن شكوك
اشكالات الامام الرازي في القانون في الطب

كتاب حل شكوك القانون

شرح قانون

ملخص

مجلد اول صحاح

مجلد الرابع

مجموع طب

مجلد

صاحبه ... الفضل ... محمد بن محمد المتطبب

قد وقف هذه النسخة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم مالك البرين
والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي
محمود خان وقفا صحيحا شرعيا حرره الفقير احمد شيخ زاده
المفتش باوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

٢٥٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم
قال العبد الضعيف الراجي عفو الله وغفرانه
يوم الميعاد احمد بن ابي بكر بن محمد النخجواني
وفقه الله لمرضاته احمد الله حمدا استحقه
لسبوغ نعمايه واشكره شكرا يستوجبه لسبوق
الايه واصلي على محمد خاتم انبيايه وعلى آله و
اصحابه المصطفين من بين اصفيايه اما
بعد فان اولى ما تصرف اليه الافكار و
الهمم واحرى ما يترتب من الخصال والشيم
هو التحلي بحلل العلوم والفضايل والتجلي في
جلباب الحجج والدلايل والترقي فيها الى اسمى
المراتب واعلى المنازل بتحقيق البحث واتقانه
وتدقيق النظر وامعانه في الغوامض العميقة
المعضلة والمباحث الدقيقة المشكلة
حتى يتميز القشر من اللباب ويتضح ما هو الحق
والصواب وذلك لمن يسره الله وسهله وكل
ميسر لما خلق له ولما كان شرح كتاب
القانون من مولفات المولى الامام
الحبر الهمام افضل المتاخرين قدوة المحققين

فخر الدين الرازي طيب الله ثراه وجعل الجنة
مثواه متضمنا للقواعد الكثيرة والمباحث
الشريفة الخطيرة مشتملا على الاشكالات
الغريبة والمواخذات العجيبة واهل الزمان
مكثرون ذكر الشكوك الموردة فيه لدى الفضلاء و
ممتحنون بها مرات الاذكياء دعاني ذلك الى التروي
في كيفية ايرادها والتصدي لحسم اعوادها واد
وفقني الله لحل معظمها وكشف مبهمها اذنت همت
ان اتيمن بتزيين صدر الكتاب قبل الشروع
في الفصول والابواب بذكر نايبه على عباده وظله
في ارضه وبلاده وهو السلطان الاعظم والخاقان
المعظم مالك رقاب الامم سلطان سلاطين العرب
والعجم حافظ ثغور المسلمين حامي البلاد المومنين
قاتل الكفرة والمشركين قاهر الخوارج والملحدين
ناشر العدل في العالمين معز الحق ومديله
اسكندر الزمان سيف الله المسلول علاء الدنيا
والدين غياث الاسلام والمسلمين ابو الفتح كيقباذ
بن كيخسرو بن قلج ارسلان ناصر امير المومنين
جعل الله دولته ابدا ممتدة ظافرة ورايا ته

اين توجهت قاهرة وقرن النصر والظفر بعزماته
واليمن والجد بحركاته وسكناته وسخر له اقاصي
البلاد وصياصيها وملكه رقاب العباد ونوا
صيها وحكم له باعزاز الاولياء واذلال الاعداء
واوصل الاقبال والاسعاد بايامه واوقاته
وواصل سرور رغد وابافراح دوحاته لازالت
عتبة حضرته مقبلة بافواه الاكاسرة وتربة
عرصته قبلة للجبابرة ولابرح السعد والاقبال
من اعوانه وخدمه والعز والاجلال من اتباعه
وحشمه ما ذر شارق ومض بارق واذ قد تيسر
ذلك بالعناية الالهية والسعادة السلطانية
فلنكتب على الترتيب المذكور في الاصل وناتي
بفصل بعد فصل خدمة للحضرة العلية اعلى
الله شانها وانار برهانها بحمد الله تعالى هو
المستعان ومنه التوفيق وعليه التكلان قال
الشيخ رحمه الله الطب علم يعرف
منه احوال بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول
عن الصحة لتحفظ الصحة حاصلة وتسترد
زايلة قال الشارح لما ذا قال الطب

علم يعرف منه احوال بدن الانسان ولم يقل
الطب علم يعلم منه احوال بدن الانسان
ثم اجاب عنه وقال انه اصطلح على تخصيص اسم
العلم بادراك الكليات والمعرفة بادراك
الجزويات في الفصل الثاني من كتاب البرهان
من الشفا واذا ثبت ذلك فنقول المذكور
في الكتب الطبية ابدا يكون امورا كلية فان تعليم
اصناف الحميات مثلا ومقدماتها واسبابها
وعلاماتها وعلاجاتها على ما يذكر في كتب الطب تكون
كلية ثم ان الاحوال الاشخاص مختلفة فان لكل
مزاج علاجا خاصا لايليق الا به والمقصود من
علم الطب انما هو التمكن من المعالجات
الجزئية للاشخاص الجزئية الا ان العلم بالقوانين
الكلية المودة في الكتب يكون سببا لان يحصل
للطبيب معرفة خاصة باحوال بدن شخص شخص
ومرض مرض بعينه فادراك الاحوال الجزئية
غير داخل في علم الطب ولكنها هي المقصودة منه
فلهذا قال الطب علم يعرف منه احوال بدن الانسان
اي الطب هو العلم الكلي الذي يكتسب منه ادراك

الاحوال الجزئية للابدان الجزوية اقول
انما اوردت هذا الكلام لتكون على حفظ من
تصريحه بان قوله يعرف منه احوال بدن الانسان
غير داخل في ماهية الطب فانا نحتاج اليه فيما بعد
ثم حكمه بان هذا القيد خارج عن ماهية الطب
وان كان صوابا على ما نحققه فيما ياتي لكنه مناقض
لقوله في كيفية تركيب هذا الحد حيث قال قوله
الطب علم انما قدم العلم لانه جنس وقوله يتعرف
فصل صوري وقوله احوال بدن الانسان
من جهة ما يصح ويزول عن الصحة اشارة الى العلة
المادية فان الفصل الصوري والمادي يكونان
داخلين في ماهية الشي وقد علمت تصريحه في الاول
بان قوله يعرف منه احوال بدن الانسان انما هو المراد
منه معرفة الاحوال الجزئية للابدان الجزوية وذلك
غير داخل في ماهية الطب فظهر التناقض
بين الكلامين واما قوله في الشرح لم قال ويزول
عن الصحة مع ان الزايل هو الصحة لا البدن فاعلم
انه قد طول في هذا البحث من غير فايدة اثيرة
فان الزوال يطلق على الحركة والانتقال كما يقال

زال فلان عما كان عليه من العصيان الى الانقياد
وقد يطلق على الانعدام والانتفا كما يقال زال البرد
وزال الحر وفلان زال مرضه واذا كان كذلك
فيقول الشيخ لما اعتبر اتصاف البدن بالصحة
حيث قال من جهة ما يصح اعتبر ايضا انتقال البدن
عنها وتغيره فيها فلا جرم اطلق الزوال على
الحركة والانتقال فقال ويزول عن الصحة ولم
يقل وتزول الصحة عن البدن فالاول اوجز
وادخل في الفصاحة واحفظ للنسبة ولما اعتبر
حلول الصحة في البدن وثبوتها له حيث قال التحفظ
الصحة حاصلة اعتبر ايضا انعدامها عنه فلا جرم
اطلق الزوال على الانعدام فقال وتستردها زايلة وقد
علمت ان كلا الاطلاقين جايز سايغ فلا فايدة في
التطويل ولنشتغل بدفع الشكوك التي اوردها
قال الشارح رحمه الله لو كان الطب هو العلم الذي
يعرف منه احوال بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول
عن الصحة فكل ما يعرض له لا من جهة انه يصح
ويزول عن الصحة وجب ان لا يكون من الطب
لكن الصحة والمرض لا يعرضان لبدن الانسان من جهة

انه يصح ويزول عن الصحة لان ما به يستعد الموضوع
لعارض لا بد وان يكون سابقا على وجود ذلك
العارض والشي لا يتقدم على نفسه ثم اجاب عنه
وقال هذا يلزم ان لو حملنا الصحة والزوال عنها انا
على حصولهما بالفعل اما لو فهمنا هذا الذي وهو ان
الطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان من جهة
انه يمكن ان يصح ويزول عن الصحة اندفع الاشكال
فاقول ورود هذا الشك يتوقف على
ثلث مقدمات احديها ان يكون قوله يعرف منه
احوال بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول عن الصحة
داخلا في ماهية الطب من جملة اجزائه وذاتياته
وثانيها ان لا يدخل في ماهية الطب سوى هذا
القيد وثالثها ان يكون المراد بقوله من جهة ما
يصح الامور التي يستعد بها البدن للصحة اذ لو كان
هذا القيد من الامور الخارجة عن ماهية الطب
ومن عوارضها ولواحقها كان التعريف تعريفا
رسميا وحينئذ يجوز ان يندرج في ماهية الطب امور
كثيرة غير هذا القيد من جملتها الصحة والمرض
ولا يصح قوله فكل ما يعرض له لا من جهة انه يصح ويمرض

٢ شرح
سنوا ان يكون الرسم مخصصا
كله المرسوم

لا يكون من الطب اذ الماهيات المرسومة قد يندرج
فيها امور كثيرة ذاتية هي غير الخاصة المذكورة
في الرسم وايضا لو كان لو دخل في ماهية الطب قيد
سواه لا يرد هذا الشك فانه لا يستقيم لجواز ان
يكون هنا كل ما يعرض له لا من هذه الجهة ومع ذلك
يكون من الطب لدخوله في القيد الآخر بل يجب
ذلك حينئذ وايضا لو لم يكن المراد بقوله من جهة
ما يصح هو ما يستعد به البدن للصحة لا يتم الشك
وهو ظاهر واذا عرفت توقف ورود الشك على
هذه المقدمات فنقول اما الاول فهو باطل لما سبق
من تصريحه بخروج هذا القيد عن ماهية الطب ومما
يدل على ذلك ايضا هو ان الضمير في قوله يعرف منه
لا بد وان يكون راجعا الى العلم اذ هو المذكور سابقا
فيكون تقدير الكلام الطب علم يعرف من ذلك العلم
احوال بدن الانسان الى اخره والشي الذي يعرف منه
شي اخر يجب ان يكون مقدما بالوجود على تلك المعرفة
فاذن تلك المعرفة تكون متاخرة عن ذلك العلم المذكور
في مقام الجنس فتلك المعرفة لا تصلح لان تكون
فصلا مقوما لان الفصل المقوم يجب ان يكون علة لحصة

النوع من الجنس لا سيما عند الشيخ وقد بيّنت ان
تلك المعرفة متاخرة عن الجنس فلا يكون فصلاً مقوماً
فتعين ان يكون من العوارض اللاحقة فيكون
تعريف يشتمل على العلة الغائية والعلة الغائية
لا يجوز ذكرها في الحد لان غاية الشيء غير داخل في
ماهيته والحد لا يذكر فيه سوى الامور الداخلة
في ماهية المحدود على ما عرف من كتب المنطق وخصوصاً
كتب الشارح رحمه الله فانه كثيراً ما يقول التعريف
ان كان بجميع الذاتيات فهو الحد التام او ببعضها
فهو الحد الناقص او بالامور الخارجة فهو الرسم الناقص
او مما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم التام
وبالجملة فانما تذكر الامور الخارجة عن الماهية في الرسوم
او نقع هذا فثبت ان هذا التعريف رسمي
وان قوله يعرف منه احوال بدن الانسان غير داخل
في ماهية الطب واما المقدمة الثانية وهي ان ما
سوى هذا القيد غير داخل في ماهية الطب
فهي ايضاً باطلة فان الشيخ ذكر قيداً اخر بعد
هذا القيد وهو قوله لتحفظ الصحة حاصلة و
تسترد زائلة وهو من الامور الداخلة في ماهية

الطب ان كان التعريف حدياً او يدل على دخول امور
اخر في ماهية الطب ان كان التعريف رسمياً كما
قال الشيخ واما من جهة تمام هذا البحث وهو ان
تحفظ الصحة ورد المرض فيجب ان يكون لهما اجزاء
اخر بحسب هاتين الحالتين اي لصناعة الطب اجزاء
اخر استدل بهذا القيد على دخول اجزاء اخرى في ماهية
الطب فكيف يستقيم ان يقال ان ما سوى القيد الاول
غير داخل في ماهية الطب واما المقدمة الثالثة
وهو ان المراد من قوله من جهة ما يصح هو ما يستعد به
البدن للاتصاف بالصحة فما الذي يدل عليه ولم لا
يجوز ان يكون مراده بذلك عدة احوال يكون من جملتها
الصحة والمرض كما ان جالينوس لما حد الطب بانه معرفة
الامور المنسوبة الى الصحة والمرض اراد بذلك عدة من
الامور يكون من جملتها الصحة والمرض وقد قرر الشارح ذلك
نكد لك فيما نحن فيه واذا ثبت توقف ورود الشك على
مقدمات ثم بيّن بطلان كل واحدة منها يتبين
بطلان الشك بل لو بيّن بطلان واحدة من المقدمات
كان كافياً في دفع الشك فكيف بطلان كلها ثم انك اذا
تاملت علمت ان السؤال لو كان وارداً فهو اقوى وروداً

الفوم

على الكلام الذي ذكره جوابًا عنه قال الشارح
رحمه الله ذكر المسيحي في حدّ الطب انه صناعة
موضوعها بدن الانسان لا على الاطلاق ولكن
من جهة ما يصح ويسقم وكمالها حفظ الصحة
فيه اذا كانت موجودة وردّها اليه اذا زالت
ثم قال وليس المقصود من حفظ الصحة ان لا يزول
ابدًا فانه غير ممكن ولكن المقصود حفظها عن الاختلال
ما امكن فالحاصل ان غرض المشرح انه كان
يجب على الشيخ ان يعتبر قيد الامكان في حفظ الصحة
واسترادها وانه اهمل ذلك اقول
اذا ثبت ان هذه القيود ليست من ذاتيات الطب
بل من الاوصاف الخارجة وان هذا التعريف تعريف
رسمي لا حدّي والرسم يتم بذكر الجنس وبعض الخواص
وقد وجد ذلك فلا يجب اعتبار قيد اخر على
ان قوله لتحفظ الصحة حاصلةً وتستردّ زائلةً
قضية مهملة وليست كلية فينصرف الى الصحة الممكنة
الحفظ والاسترداد بحكم المتعارف فان هذا النمط
من الكلام يتبادر الى الفهم منه ما هو ممكن من غير احتياج
الى ذكر الامكان الا ترى انه لو قال قايل امر الملك جيشه
بالمحاربة ليقهر عدوه واعلاء كلمته وشانه فانه لا يحتاج
الى ذكر الامكان في القهر والاعلاء وان كانا مشروطين
بالامكان بل لو ذكر الامكان عُدّ زايدًا في الكلام ه قال
الشارح رحمه الله انه لما حدّ الطب بانه علم
يعرف منه احوال بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول
عن الصحة لزم ان كل ما لا يكون نظرًا في بدن الانسان
من تلك الجهة ان لا يكون من الطب لكن النظر في الادوية
والاغذية مركبةً كانت او مفردة والاهوية وغير
ذلك نظر في غير بدن الانسان فوجب ان لا يكون
النظر فيها من الطب والنظر في كل هذه الاشيا من الطب ه
اقول هذا السوال قريب من السوال الذي
مضى لكنه جعل التالي هناك خروج النظر في الصحة والمرض
من الطب وههنا جعل التالي خروج النظر في الاغذية
والادوية والاهوية وغيرها من الطب فكان
ما مضى من الجواب جوابًا عنه من غير فرق ولنزيده وضوحًا
وهو ان قول الشيخ من جهة ما يصح ويزول عن الصحة
وكذلك قوله ليحفظ الصحة حاصلةً وتستردّ زائلةً
كل واحد من هذين القيدين غير داخل في ماهية
الطب بل هما من العوارض الا ان القيد الاول يدل

على ان النظر في الامور الطبيعية وغيرها وبالجملة
المسمى بالجزء العلمي داخل في ماهية الطب بطريق
الالتزام ولذلك قال الشيخ في الفصل الثاني لما
كان الطب ينظر في بدن الانسان من جهة ما
يصح ويزول عن الصحة والعلم بكل شيء انما يحصل
ويتم بما كان بعد ذلك فلا جرم وجب علينا ان
نعرف في الطب كذا وكذا وعدّ جملة الا
مور الداخلة في القسم المسمى بالعلمي من الطب وصرح
بان النظر في هذه الامور انما وجب علينا في
الطب لان الطب من شانه ان ينظر في احوال بدن
الانسان من جهة ما يصح ويزول عن الصحة وذلك
لا يتاتى الا مع العلم بهذه الامور وحيث قال فهذه مو
ضوعات صناعة الطب من جهة انها باحثة عن
بدن الانسان انه كيف يصح ويمرض والقيد الثالث
يدل على ان النظر في العلاجات وبالجملة القسم
المسمى بالعملي داخل في ماهية الطب بالطريق
الذي ذكرناه فلذلك قال واما من جهة تمام هذا
البحث وهو ان يحفظ الصحة ويزيل المرض فيجب ان يكون
لها ايضا اجزاء اخر وعد جملة الامور الداخلة

في الجزء العملي ونظير هذا انما اذا قال القايل
الانسان حيوان كاتب فان الكتابة وان كان خارجا
عن ماهية الانسان لكنه يدل على دخول الناطق
في ماهيته بطريق الالتزام كذلك ههنا فان القيدين
المذكورين في هذا التعريف وان كانا خارجين
عن ماهية الطب لكنهما يدلان على جملة الامور
الداخلة في ماهية الطب بطريق الالتزام اما
قوله في هذا البحث ان دلالة الالتزام مهجورة
في التعريفات قلنا ذلك حيث يذكر اجزاء
الشيء في الحدود او خواصه في الرسوم بالفاظ
تدل عليها بالالتزام وفيما نحن فيه ليس كذلك
فانا نذكر الجنس والخاصة كل واحد منهما بلفظ يدل
عليه بالمطابقة ثم بعد الفراغ من التعريف
الرسمي نقول الخاصة المذكورة فيه يدل على دخول
كذا وكذا في ماهية الطب بطريق الالتزام بلغ
وهذا مما لا امتناع فيه فان الاستدلال با
لكتابة المذكورة في رسم الانسان غير ممتنع ولا هو
من جملة الحد والرسم بل ذلك لو كان فانما يكون لمطلوب
اخر كذا ههنا واذا تلخص ما ذكرنا تبين ان الشكوك

التي اوردها المشرح في هذا الموضع باسرها
منه فعند ثم انه رحمه الله لما زعم صحة ماور
ده من الشكوك قال الاولى ان يقال في حد الطب
انه جملة العلوم بالامور التي معها تمكن حفظ الصحة
اذا كانت حاصلة وردها اذا كانت زايلة وعلى
هذا لا يتوجه شي من الشكوك ه اقول اما ان
يكون مراده من هذا التعريف التعريف الرسمي او
التعريف الحدي والاول باطل اما اولا فلانه قال
في الحد الطب واما ثانيا فلان الرسم انما يكون بحيث
لم يذكر جميع اجزا الماهية بلفظ يدل عليها بالمطابقة
او التضمن وههنا لما قال جملة العلوم بالامور التي
معها تمكن فقد تضمن جميع اجزا الطب فلا يكون
رسما والثاني ايضا باطل لان هذا يدخل فيه
ماليس بطب فلا يكون تعريفا حديا بيان انه
يدخل فيه ماليس من الطب لانه يدخل فيه تعرف
الاحوال الجزئية لان حفظ الصحة لا يتصور الا
بحفظ صحة جزئية في بدن جزوي وكذلك
رد المرض وذلك لا يمكن الا بعد معرفة تلك الصحة
الجزوية وذلك البدن الجزوي وقد صرح المشرح

بان يعرف الاحوال الجزئية غير داخل في ماهية
الطب وايضا يدخل فيه العلم باتخاذ الالات
المحتاج اليها في عمل اليد مثل القنانين والقاثا
طير والات الحقن وغير ذلك لانها من جملة الا
مور التي لا يمكن حفظ الصحة بدون العلم بها
واتخاذها ودخول ماليس من الطب فيه
يخرج عن ان يكون من الطب ه قال
الشارح رحمه الله الشيخ حد الصحة
في هذا الفصل بانها ملكة او حالة يصدر عنها
الافعال من الموضوع لها سليمة وحدها
في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني
من كتاب القانون بانها هيية يكون بها بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنها
الافعال كلها صحيحة سليمة وحدها
في الشفا بانها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه
لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على
المجرى الطبيعي غير ماوفة ثم بين ان هذه
الحدود الثلثة مختلفة بالعموم والخصوص في
اجناسها وفصولها وانت تردد الشيخ في ذلك

اقول لما الحد المذكور في الفصل الثاني
من التعليم الاول من الفن الثاني من هذا الكتاب
فليس مذهبا للشيخ بل حكاه عن جالينوس فانه
قال احوال بدن الانسان عند جالينوس ثلثه
الصحة وهي كذى والمرض وهي هيئة مضادة لهذه
وحالة ثالثه والدليل عليه انه قال ههنا المرض
هيئة مضادة للصحة وقد عرف من مذهب الشيخ
ان التقابل بين المرض والصحة ليس تقابل التضاد
بل تقابل العدم والملكة وانما قال وحالة
ثالثة مع انه عرف من مذهبه نفي الحالة الثالثة
فكيف يجعل هذا مذهبا له واما ما ذكره في
الشفا فعلى تقدير ان لا يكون حكاية من مذهب
الغير فالتردد في شي بالنسبة الى كتابين مستقلين
لا يعد مناقضا فان المشرح كثيرا ما اختار في بعض
كتبه في مسئلة غير ما اختاره فيها في كتاب اخر
على انا لا نسلم تفاوت الحدين من حيث المعنى وان
وجد من حيث اللفظ والترتيب قوله الحد المذ
كور في هذا الفصل يدخل فيه صحة النبات اذا
كانت افعاله من الجذب والهضم سليمة ولا يدخل

النبات في الحد الذي اختاره في الشفا قلنا
الحال والملكة من الكيفيات المخصوصة بذوات الا
نفس ولم قلتم ان النبات من ذوات الانفس
حتى يلزم ما ذكرتموه قال الشارح
لقائل ان يقول الصحة غير داخلة تحت
الحال والملكة لوجهين الاول ان الصحة والمرض
متضادان فوجب دخولهما تحت جنس واحد
فلو كانت الصحة داخلة تحت الحال والملكة
لكان المرض ايضا داخلا تحته ثم ان الاطبا اتفقوا
على ان اجناس الامراض ثلثه سوء المزاج وسوء التر
كيب وتفرق الاتصال فاما سوء المزاج فهو غير
داخل تحتهما لانه انما يحصل عند صيرورة هذه
الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا
يبقى الافعال مع تلك الزيادة والنقصان سليمة
وهناك امران احدهما الكيفية الغريبة والثاني
صيرورة البدن موصوفا به فان جعل المرض
تلك الكيفية الغريبة مثلا يجعل الحمى نفس الحرارة
الغريبة على ما نص عليه الشيخ في الفصل الذي
يذكر فيه الفرق بين السبب والمرض والعرض

لم يكن المرض المزاجي داخلا تحت الحال والملكة
لان المرض هو هذه الحرارة والحرارة ليست من
الحال والملكة واما ان جعلنا المرض استعداد
البدن الى الاتصاف بها فهذا هو مقوله ان ينفعل
وليس هو من الحال والملكة واما المرض التركيبي
فهو عبارة عن مقدار او وضع او شكل او انسداد
مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت
الحال والملكة اما المقدار والعدد فلانهما
من الكم لا من الكيف واما الوضع فلانها
مقولة مستقلة بنفسها واما الشكل فلانه وان
كان من الكيف لكنه غير داخل تحت الحال
والملكة بل هو قسيم له واما تفرق الاتصال
فلان التفرق عبارة عن الانفصال وهو عبارة
عن عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والا
مور العدمية لا تكون مندرجة تحت مقوله اصلا
فضلا عن ان تكون تحت الحال والملكة واذا ثبت
ان المرض غير داخل تحت الحال والملكة فكذلك
الصحة الوجه الثاني في ذلك ايضا قال ان
العناصر اذا امتزجت انكسرت سورة كيفياتها

وحصلت كيفية تستعد لامر من احدها كيفية متوسطة
بين الكيفيات الاربع مثلا حرارة منكسرة او برودة
منكسرة او رطوبة منكسرة او يبوسة او طبيعة
او لون وطعم واذا ثبت ذلك فنقول المسمى بالصحة
اما ان يكون اجتماع تلك الاجزاء او الكيفيات
المكسورة الحاصلة للمجموع او القوى الكيفية
التابعة للامتزاج فاما اجتماع تلك الاجزاء فهو
امر نسبي اضافي فلا يكون تحت الحال والملكة واما
تلك الكيفيات المنكسرة فهي تحت النوع المسمى بالا
نفعاليات والانفعالات لا تحت الحال والملكة
فلم يبق ههنا الا القوى فان كان المراد بالصحة هذه
القوى كان ادخال الصحة تحت الحال والملكة
مستقيما لكن يلزم منه ان لا يكون المرض مقابلا
للصحة فثبت ان ادخال الصحة تحت الحال والملكة
مشكل الى ههنا كلامه رحمه الله ه اقول
اما الوجه الاول فلم قلتم ان الصحة والمرض
ليس تقابلهما تقابل التضاد بل تقابل العدم والملكة
وعلى هذا لا يلزم من اندراج الصحة تحت الحال
والملكة اندراج المرض تحتهما واما جالينوس

ومن تبعه لما جعلوا المرض مضاداً للصحة
لزمهم القول باندراجهما تحت جنس واحد الا انهم
لم يعتقدوا اندراج الصحة تحت الحال والملكة
ولا قالوا بذلك حتى يلزمهم ايضاً القول باندراج
المرض تحت الحال والملكة فالحاصل ان من جعل
الصحة داخلة تحت الحال والملكة لم يجعل المرض
مضاداً للصحة حتى يلزمه ايضا ادخال المرض تحتهما
ومن جعل المرض مضاداً للصحة لم يجعل الصحة داخلة
تحت الحال والملكة حتى يلزمه القول باندراج المرض
ايضاً تحت الحال والملكة فسقط هذا الوجه
عن الفريقين جميعاً وايضاً ما الدليل على ان المرض
غير داخل تحت الحال والملكة واما ما ذكره في
كل واحد من اجناس الامراض فنقول لم لا يجوز ان
يكون كل واحد من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال موجباً لحدوث كيفية تلك الكيفية توجب
آفة في الفعل وتكون تلك الكيفية هي المرض وتكون
داخلة تحت الحال والملكة كما ان المزاج لما
كان على ما ينبغي وكذلك التركيب اوجب كيفية
موجبة لصدور الافعال سليمة تلك الكيفية

هي الصحة والحاصل انه يمكن ان يقال من جهة
الشيخ ان المزاج والتركيب اذا كان كل واحد
منهما على ما ينبغي فان البدن عند ذلك تتكيف
بكيفية موجبة لصدور الافعال من موضوعها
سليمة وتلك الكيفية هي الصحة واما اذا كانا
لا على ما ينبغي فان البدن عند ذلك تتكيف
بكيفية موجبة للآفة في الفعل وهذه الكيفية
هي المرض ويكون كل واحد من الكيفيتين داخلا
تحت الحال والملكة وهذا وان لم يكن مذهبا
للشيخ الا انه مما يمكن ان يقال هذا على الوجه
الاول اما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان
يكون المسمى بالصحة كيفية من الكيفيات
التابعة للمزاج وتكون داخلة في الحال والملكة
وهي غير القوى الا انها مهما حصلت في البدن او
العضو استلزمت حصول القوة فيه وبسببها
تصدر افعال ذلك العضو عن تلك القوة سليمة
ومهما انعدمت فقد تبطل القوة عند انعدامها
فتبطل الافعال كما في العمى وقد يبقى القوة الا ان
الافعال تصير ما دونه اما بالتغير واما بالنقصان

على ما عرفت ولا يمكن تفسير الصحة بالقوى
والا لكان المرض عبارة عن عدم القوى لا
سيما على مذهب الشيخ فانه يزعم ان التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة ولو كان كذلك
لما صح قول الاطبا ان المرض يوجب آفة في
الفعل بالبطلان والنقصان او التغيير
المرض على هذا لا يتحقق الا بالبطلان لبطلان
القوة وعدم الفاعل والمشرح رحمه الله نسب
الشيخ في مواضع كثيرة الى انه اراد بالصحة
القوى وكيف يريد بها ذلك وانه صرح في الفصل
الثاني بان المزاجات والقوى الحادثة
بعدها والتراكيب من الاسباب الصوتية
للصحة ولنذكر مثالا يتضح بين هذه الفرق للرقم
الامور فمثال القوة الشخص الفاعل للنجارة
ومثال الموضوع الالة التي يتم بها تلك الصناعة
ومثال الصحة علمه بالصناعة ومعرفته
بها فانه لولاه لا يصدر عنه الصناعة كما يجب
وينبغي ثم ان المشرح رحمه الله لما زعم صحة ما او
رده قال ويحتمل ان يقال ان الشيخ عدل

عن الاصطلاح في لفظ الحال والملكة بان اراد
بالحال كل امر سريع الزوال عدميا كان او
وجوديا مخصوصا بذوات الانفس او لم يكن
وبالملكة كل امر بطي الزوال كما ذكرنا قال والدليل
على توع هذا المحتمل ادخاله الصحة
تارة تحت الحال والملكة وتارة تحت الهيئة
وتارة تحت الملكة وغير ذلك وانت قد عرفت
ان ادخال الصحة تحت الهيئة ليس مذهبا
للشيخ بل حكاه عن جالينوس وعرفت ايضا ان
الذي اورده ضعيف فلا حاجة الى العدول
عن الاصطلاح والله اعلم ه قال الشا
رح واما الحد الثاني وهو هيئة يكون بها بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه
الافعال كلها صحيحة سليمة عليه شكوك
ثلثة الاول انه جعل الصحة علة لكون البدن
بحيث يصدر عنه الفعل وهذا انما يتناول
القوى لا الصحة بمعنى الاعتدال التي تقابلها
المرض الثاني انه قيدها بالبدن الانساني وهو
غير صواب لان الصحة توجد في ساير الحيوانات

الثالث ذكر فيه المزاج والتركيب ولم يذكر فيه الا
تصاله ه اقول قد بينا فيما سبق ان
الشيخ ذكر هذا الحد حكاية عن جالينوس
فلا يلزمه ما في هذا الحد على انا نجيب ايضا عما
ذكره من الاشكالات اما قوله جعل الصحة
علة لكون البدن بحيث يصدر عنه الفعل
قلنا لا بل جعلها علة لكون البدن بحيث يصدر
عنه الفعل سليما فالموثر في اصل الفعل
هو القوة واما الصحة فتاثيرها في وصف
السلامة وقد ذكرنا مثال ذلك فاندفع الا
شكال اما قوله قيده ببدن الانسان قلنا ما قيد
مطلق الصحة ببدن الانسان بل الصحة التي
ينظر فيها الطبيب والطبيب من حيث هو طبيب
لا يلزمه النظر الا في الصحة والمرض العارضين
لبدن الانسان دون ساير الحيوان الا ترى انه
قال احوال بدن الانسان ثلثه الصحة وهي
كذلك وكذا اي الصحة التي هي للانسان
قوله ذكر المزاج والتركيب ولم يذكر الاتصال
قلنا السبب فيه ان الاطبا قسموا الامراض

المفردة الى ثلثة اجناس جنس الامراض المتشابهة
الاجزا وهي التي تعرض للاعضا المتشابهة
الاجزا اولا وبالذات وبواسطتها يعرض
للاعضا الالية وجنس امراض التركيب وهي
التي تعرض للاعضا الالية فقط ولا تعرض
للمتشابهة الاجزا وجنس تفرق الاتصال وهو
مشترك اي يمكن عروضه للالية من غير ان
يعرض للمتشابهة الاجزا ويمكن عروضه للمتشابهة
الاجزا الا انه كلما عرض سوا كان عروضه
للالية او للمتشابهة الاجزا فانه لابد وان يخل
بالتركيب فقولنا في مزاجه يتضمن سلامة البدن
عن الجنس الاول وقولنا في تركيبه يتضمن سلامة
البدن عن الجنسين الاخرين فان التركيب
يختل بهما كان فاذا كان التركيب كما ينبغي فقد
سلم البدن عنهما فلا حاجة الى ذكر الاتصال
اما قوله فان قلت الاتصال مندرج تحت التركيب
~~فيقول المزاج تحت التركيب~~ فيقول المزاج ايضا
مندرج تحت التركيب ه اقول نحن لا ندعو

الانفصال مندرج تحت التركيب وانما نقول سلامة
التركيب عن الاختلال يدل على الاتصال دلالة
التزامية لو كان بعدم الاتصال للزم منه اختلال
التركيب لان التفرق هو اختلال التركيب نفسه
ولا شك ان سلامة التركيب بهذا المعنى لا يدل
على اعتدال المزاج ولا بواحد منهما لانه كان
كثيرا ما يفسد المزاج والتركيب كما ينبغي اذ اعتدال
المزاج ليس بالتركيب وحده بل به وبالاستحالة
فظهر الفرق بين البابين ه قال الشارح
رحمه الله ذكر الشيخ في القانون ان المرض هيئة
مضادة للصحة وذكر في منطق الشفا ان
التقابل بين المرض والصحة تقابل العدم والملكة
ثم اعتذر عنه بما نقف عليه في الشرح
اقول قد عرفت ان قول الشيخ والمرض
هيئة مضادة لها ليس مذهبا بل هو حكاية عن
جالينوس فلا حاجة الى ما ذكره من الاعتذار

الفصل الثاني في موضوعات الطب

قال الشارح رحمه الله على هذه الترجمة اشكال
لانه في الاول جعل موضوع الطب بدن الانسان

وجعله ناظرا فيه ثم ها هنا جعله ناظرا في اشياء
كثيرة اقول عنى بالموضوع ها هنا كل
ما يجب على الطبيب ان ينظر فيه لا الموضوع المتعا
رف في علم المنطق قال الشارح
رحمه الله الشيخ ذكر الاسباب الستة في هذا
الفصل وضم اليها امورا اخر مثل الاسنان والاجناس
والصناعات والعادات والاشياء الواردة
على البدن ثم قال الحق عندي انه لا يجوز ضم هذه
الامور الى الاسباب الستة بل بعضها تذكر في
المزاجات كما قال صاحب الكامل والمسيحي
ثم قال الشارح فلنقل اولا في الاسنان ونبين انه
لا يجوز ايراده ها هنا فقال ان سن الشباب
عبارة عن الزمان الذي يكون فيه الرطوبة الاصلية
وافية بحفظ الحرارة الاصلية بحيث لا يكون زائدة
على قدر الحاجة في ذلك ولا ناقصة عنها فهناك
امران احدهما الزمان والثاني ما فيه وهو الحرارة
واليبوسة المنتهيتان الى الحد المذكور واذا كان
كذلك فنقول لا يجوز جعل الزمان علة للحرارة واليبوسة
ولا يجوز ايضا جعل الحرارة واليبوسة الحاصلتين فيه

علة للحرارة واليبوسة والا لكان الشي علة لنفسه
اقول قول الشيخ واما الاسباب الفاعلة
فهي الامور الحافظة او المغيرة لحالات البدن
مما يوجب ذكر كل شي له تاثير في الصحة والمرض اما بالا
حداث او بالابقا سوا كان ذلك الشي ضروريا او لم
يكن ولا شك ان الاسنان والاجناس والصناعات
والعادات والاشيا الواردة على البدن لها
تاثيرات في احوال بدن الانسان فكان يجب
ذكرها هاهنا وان لم يكن من الامور الضرورية
واما قول صاحب الكامل والمسيحي ان الاسنان
والاجناس وغير ذلك يذكر في المزاج قلنا لا
تنافي بين ان نذكر في المزاج ليعرف مزاج كل سن
وجنس وكل من تعاطى صناعة وبين ان نذكر في
الاسباب باعتبار آخر وهو ان هذه الامور موثرة
في حالات بدن الانسان الا ترى ان الهوا والما
يذكران في الاركان ويذكران ايضا في الاسباب باعتبا
رين مختلفين كذلك فيما نحن فيه اما قوله ان
سن الشباب عبارة عن كذى وكذى الى اخره
قلنا لم لا يجوز ان يجعل ما في الزمان سببا لتغير حالات

بدن الانسان او ثباتها قوله كيف يجعل الحرارة سببا
للحرارة قلنا بل يجعلها سببا لبقا الصحة مثلا او
احداثها او لامراض مخصوصة بكثرة وقوعها في زمن
الشباب الا ترى ان كثيرا من الامراض مثل
البول في الفراش ومثل الصرع يزول في اول الشباب
بسبب تبدل المزاج وكذلك يحدث كثير من الا
مراض كذلك واذا كان كذلك لا يلزم جعل الشي
علة لنفسه وهكذى الامر في الاجناس والصنا
عات والعادات اما قوله صناعة القصارة انما
تتم بامور ثلثه العلم بها والثالث ملاقاة الهوا والما
اما العلم فهو من العوارض النفسانية واما المباشرة
فهو من جملة الحركات والسكنات واما الهوا
والما فهو من جملة الامور المحيطة بالبدن قلنا اعتبار
هذه الحركة المعينة على هذا الوجه المخصوص
وهو انضمامها الى ملاقاة الما والهوا خارج
عما ذكرتموه من الاقسام ولا شك انه موثر في حالات
البدن فاندفع ما ذكرتم قوله لو اعتبر ما تركب
عن الاقسام لصارت الاقسام اكثر مما قاله قلنا
نحن نعتبر ما يتركب عن الاقسام لكن لا مطلقا

بل بشرط كونه غالب الوقوع ولا نسلم ان ذلك
اكثرمما عده قال الشارح رحمه الله
واما الالوان والسحنات فالشيخ لم يذكرهما فان
كان انما لم يذكرهما لانهما من توابع الامزجة
والتابع لا اسوله في المتبوع فقد بينا ان الاسنان
والاجناس كذلك فكان يجب ان لا يذكرهما
وان كان انما لم يذكرهما لانه لا عبرة بهما اصلا
فليس كذلك لان الالوان والسحنات مما تختلف
باختلافهما احوال البدن اقول
الالوان والسحنات ليست من الاسباب الفاعلية
بل من العوارض اللاحقة والشيخ لم يتركهما بل
بالكلية وانما اهمل ذكرهما في الاسباب وقد ذكرهما
في موضع اخر فان الشيخ صرح في هذا الفصل
وقال واما ما يلزمه ان يتصوره ويبرهن عليه
في صناعته فهي الامراض وعلاماتها الجزوية
ومن جملة العلامات المعدودة في الكتاب
الالوان والسحنات الا انه لم يذكرهما في هذا الموضع
لانهما ليستا من الاسباب المغيرة او الحافظة
لحالات بدن الانسان بخلاف الصناعات

فان لها تاثيرا في احوال البدن قال الشارح
قول الشيخ والاشيا الواردة على البدن الانساني
عليه مواخذة وذلك لان الهوا ايضا وارد على
البدن والمتناول ايضا وارد على البدن اعم من
هذه الامور فيكون فرق ما بينهما فرق ما بين
العام والخاص ولا يجوز جعل العام قسيما
للخاص بل الحق ان تقول الاشيا الوارة على
البدن من الامور الغريبة حتى يستقيم الكلام
اقول اما الهوا فانه لا يقال انه وارد
على البدن بل هو محيط بالبدن فانه انما
يقال ويفهم في العرف انه وارد على البدن
في الشي الذي يلاقي البدن بعد ان لم يكن
ملاقيا يعرف ذلك بالرجوع الى العرف
والهوا ليس كذلك لانه لا يزال ملاقيا للبدن
الا على الندرة فلا يكون الهوا من الواردات
على البدن واما المتناولات فقد خرجت
عن هذه بقوله مماسة للبدن فانه احترز به
عما يكون مداخلا للبدن فان في العرف نفهم من
المماسة الملاقاة من غير المداخلة والمتناولات

يكون من الواردات التي هي مداخلة للبدن لا من
الواردات التي هي مماسة له فحينئذ لا يكون بين
هذه الاشيا وبين الهوا وبين المتناولات عموم
وخصوص بل يكون من الامور المتباينة اما بالنوع
واما بالجنس وحينئذ بطل قوله ان فرق ما بينهما
فرق ما بين العام والخاص فلا يكون الشيخ قد
جعل العام قسيما للخاص على ان الشيخ قد
اراد بهذه الاشيا الاشيا الغريبة ولهذا قال
فيما بعد واردات على البدن من الامور الغريبة
فاندفع ما ذكره **قال الشارح** ان على
قول الشيخ مبادي العلوم الجزئية متسلمة
وتبرهن في علوم اخرى اقدم منها شكا وهو
ان هذه المبادي قد يكون فيها ما يكون بينا
بنفسه غنيا عن البرهان فلا يصح حكمه بالاطلاق
بان مبادي العلوم الجزئية تبرهن في علوم اخرى
اقول المبدا منه ما هو حقيقي وهو الذي
يكون بينا بنفسه غنيا عن البرهان وهذا من الا
وليات ومنه مبدا بالاضافة الى علم دون علم
مثل الاجماع بالنسبة الى علم الفقه فان الفقه

من حيث هو فقه لا يبرهن على متابعة الاجماع
وان لم يكن هو بينا بنفسه ولا هو من الاوليات فهذا
ليس مبدا بالحقيقة بل هو كالمبدا واذا عرفت
ذلك فنقول اما القسم الاول وهو المبدا الحقيقي فانه
يكون مبدا لكل العلوم ولا يختص كونه مبدا بالعلوم
الكلية او الجزئية ولا بعلم دون علم بل يكون
مبدا على الاطلاق واما القسم الثاني وهو الذي
يكون مبدا بالاضافة الى علم دون علم فانه لا يقال
انه مبدا على الاطلاق بل مقيدا ببعض العلوم
فاذا قال القايل مبادي العلوم الجزئية فهم
منه القسم الثاني ولا شك ان شيا من هذه المبادي
ليس بينا بنفسه وايضا فان الشيخ اشار الى
ذلك قيده بالقسم الثاني حيث قال فما كان
من هذه كالمبادي فانه يلزمه ان يتصوره ويتقلد
حليته فان مبادي العلوم الجزئية متسلمة وتبر
هن في علوم اخرى قدم منها اشار بقوله كالمبادي
الى القسم الثاني الذي ذكرناه فان قوله كالمبادي
يقتضي ان لا يكون مبدا حقيقيا فان قول القايل
هذا كالاسد يشعر بانه ليس اسدا حقيقة

وقوله عقيب هذا فان مبادئ العلوم الجزئية
تصرف الى هذا القسم فيخرج عنه ما يكون بينا
نفسه فاندفع الشك ثم ان الشيخ رحمه الله اعتبر
هذه الدقيقة في موضع اخر حيث قال فالذي يجب
على الطبيب ان يتصوره بالماهية ويتقلد ما كان
منه غنيا عن الوجود بنفسه هو هذه الجملة الى اخره
فاوجب عليه ان يتقلد الهلية لا في كل هذه الا
مور المعدودة بل في بعضها وهو الذي لا يكو
بينا بنفسه اما ما كان بينا بنفسه مثل وجود
الاركان ووجود الاخلاط وغير ذلك فيكفيه
ان يتصوره بالماهية فقط والحاصل ان الاشيا
التي يجب على الطبيب ان ينظر فيها على ثلثة اقسام
لانه اما ان يكون التصديق به من الاوليات
والبديهيات وحينئذ يلزمه ان يتصوره بالماهية
فقط واما اذا لم يكن من الاوليات فاما ان يكون
مبينا مبرهنا في علم اخر اتم من الطب مثل المزاج
ولخصا بالعناصر في هذه الاربعة وحينئذ يلزمه
ان يتصوره بالماهية ويتقلد هليته واما اذا
لم يكن من الاوليات ولا من المبينات في علم اخر

فانه يلزمه ان يتصوره ويبرهن عليه في صناعته
مثل الامراض والاسباب وعلاماتها وغير
ذلك واذا عرفت هذه الاقسام الثلثة فنقول
اما القسمان الاولان فقد ذكرهما الشيخ
في قوله فالذي يجب على الطبيب ان يتصوره
بالماهية ويتقلد منه ما كان غنيا عن الوجود
هي هذه فانه اوجب ان يتصور كل هذه الامور
المعدودة هاهنا ولم يفصل بين بعض وبعض
في التصور ثم خص التقليد في الهلية ببعضها
وهو الذي لا يكون بين الوجود منه وقوله غنيا عن
الوجود منه يشعر بان فيها ما هو بين الوجود
نفسه فكان هذا القسم شاملا للقسمين
المذكورين الاولين واما القسم الثالث فقد دخل
في قوله واما الذي يجب عليه ان يتصوره ويبرهن
عليه الامراض واسبابها الجزئية وغير ذلك
وبالجملة من تامل كلام الشيخ وانعم النظر
في قيوده في هذه المواضع علم ان ما اورده الشارح
هاهنا غير وارد على كلامه قال الشارح
رحمه الله قول الشيخ واما الاعضا ومنافعها

فيجب ان يصادفها بالحس والتشريح مشكل من
حيث ان الحس والتشريح لا يحصل بهما العلم با
لمنافع بل ذلك لا يحصل الا بالنظر الدقيق والتامل
العظيم واما التشريح فلا يكشف الا الاعضا والحس ايضا
لا يدل الا الاعضا المحسوسة والمنافع ليست محسوسة
اقول لا شك ان معرفة منافع الاعضا
يفتقر الى النظر الدقيق والتامل العظيم لا
بمجرد تشريح الاعضا لكن هذه المعرفة كما يتوقف
حصولها على التشريح وعلى ان يصادف الا
عضا بالحس فان الانسان ما لم يصادف الاعضا
بالحس والتشريح لا يمكنه التامل في استخراج
منافعها فاذن حصول هذه المعرفة موقوف
على النظر والتامل واذا كان كذلك فكما
صحت اضافة هذه المعرفة الى النظر والتامل
كما قاله الشارح كذلك صحت اضافتها الى الحس
والتشريح لكون المعرفة موقوفة على التشريح
الا ترى انه كما يصح ان يقال عرفت الصانع
بالنظر والفكر كذلك يصح ان يقال
عرفت الصانع بمصنوعاته واثاره وان لم يكن

المصنوعات والاثار مفيدة للمعرفة على تجردها
بدون النظر والفكر كذلك فيما نحن فيه
يصح اضافة معرفة المنافع الى الحس والتشريح
وان لم يكن التشريح على تجرده للمعرفة وجواب [مفيدا]
اخر وهو ان التشريح يطلق على معنيين
احدهما حقيقي وهو كشف الاعضا وقطعها
والثاني اصطلاحي وهو الوقوف على
الكتب المصنفة في الاعضا ومنافعها بل
الكتب تسمى تشريحا فانه يقال حفظت
التشريح واشتغلت بالتشريح وهل رايت
في التشريح ويريدون بالتشريح في هذه
المواضع هذه الكتب المذكورة واذا عرفت
ذلك فنقول احتمل ان يكون مراد المصنف
بالتشريح ها هنا هو الوقوف على هذه الكتب
والاشتغال بها والدليل على وقوع هذا الاحتمال
انه اوجب على الطبيب ذلك ولا يجب على الطبيب
في زماننا هذا التشريح الحقيقي بل غاية ما يجب
عليه الوقوف على هذه الكتب واذا حمل على هذا
المعنى اندفع الاشكال فيكون تقديره يصادف

الاعضا بالحس ومنا فعها بالتشريح بهذا التفسير
التعليم الثاني في الاركان وهو فصل واحد
قال الشيخ الاركان اجسام بسيطة هي اجزا
اوليه لبدن الانسان وغيره قال
الشارح الاركان ليست اركانا لانها اجزا
اولية للمركبات فوجب حذف ذكر بدن الانسان
اقول هذا تعيين للطريق فان
المقصود جعل الاركان اجزا اولية لجملة المركبات
الكائنة الفاسدة وما ذكره الشيخ وافق به وبما
ذكروه ايضا كذلك وله ان يختار ايهما كان وليس لاحد
ان يعين عليه طريقا بعينه ثم الفايدة فيه وهو
ان الاركان وان لم يكن كونها اركانا بسبب كونها
اجزا اولية لبدن الانسان ولكن لا شك انه
انما وجب على الطبيب ان ينظر فيها لكونها اجزا
اولية لبدن الانسان واذا كانت جهة ايراد
الكلام في الاركان في كتب الطب كونها اجزا
اولية لبدن الانسان فكلما كان التصريح بهذه
الجهة اكثر كان ذكر الاركان في كتب الطب
احسن فظهر فايدة ذكر بدن الانسان فيكون

ذكره واجبا او مستحسنا لا انه يكون واجب الحذف
قال الشارح رحمه الله اذا قلنا الاركان
اجسام هي اجزا اولية فقد جعلنا الجسم جنسا
للركن وهذا باطل لان الركن من حيث هو ركن
منسوب الى الغير فانك ما لم تفرض شيا تجعل
الركن ركنا له لا يمكنك ان تعقله ركنا واما الجسم
من حيث انه جسم يستحيل ان يكون منسوبا الى
غيره فانه يستحيل ان يقال هذا الجسم لغيره
والشي الذي يجب كونه نسبيا يمتنع تقومه بما يمتنع كونه
نسبيا واذا كان كذلك استحال جعل
الجسم جنسا للركن ثم قال بل الاولى ان يقال
الاركان اجزا جسمانية اولية للمركبات
اقول اذا قلنا الشي الفلاني ركن لكذا
فهناك امور ثلثة احدها نفس الشي الذي عرض
له ان صار ركنا والثاني نفس هذا العارض
وهو كونه ركنا وهو مجرد الاضافة والثالث
المركب منهما وهو ماهية المعروض مع العارض
واذا عرفت ذلك فنقول اذا عرفنا المعروض وحده
بدون هذه الاضافة تعريفا لحديا ذكرنا الامور

الداخلة في ماهية المعروض ولم نذكر شيئا
من الامور الاضافيه لان الاضافات خارجة عن
ماهية المعروض مثاله انا اذا عرفنا المعروض
فيما نحن فيه قلنا انه جسم بسيط واذا عرفنا الا
ضافيه وحدها ان الركن قلنا اجزا اولية
للمركبات من حيث هي كذلك واما اذا عرفنا
المتركب منهما فلا بد وان نذكر جميع ما ذكرنا في
تعريف المفردين فنقول اجسام بسيطة هي
اجزا اولية للمركبات فقولنا اجسام يكون
عائدا الى المعروض والمعروض ليس باضافي
بل عرض له الامر الاضافي ولا امتناع في ذلك الا
ترى انا نقول في تعريف الاب لا تعريف الابوة
ان الاب حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته
من حيث هو كذلك فقولنا حيوان ليس من الاضافيات
في شي ومع ذلك جعلناه جنسا في تعريف ما هو مضاف
لكون التعريف تعريفا للمتركب مما هو معروض الاضافة
ومن العارض واما الحد الذي اختاره وهو قوله
الاركان اجزا جسمانية اولية فنقول قوله جسمانية
اما ان لا يكون من الامور النسبية والاضافية فقد

ناقض لانه قال ما لا يكون من الامور النسبية لا يجوز
ذكره في تعريف الاركان التي هي امور منتسبة فكيف
يذكر هو تعريف الاركان بما لا يكون نسبيا واما اذا
كان من الامور المنتسبة فيكون منتسبة الى الاجسام
واذا كانت منتسبة الى الاجسام لا يكون اجساما لان
الشي يستحيل انتسابه الى نفسه فيكون اعراضا واذا
فلما كان اجزا الحد كلها امورا نسبية والامور
النسبية يستحيل قيامها بنفسها فتكون اعراضا
فتكون الاجزا الاولية للمركبات التي هي اجسام
مركبة من الاجزا التي هي اعراض وهو بين البطلان
قال الشيخ رحمه الله والارض جرم بسيط
موضعه الطبيعي هو وسط الكل يكون
فيه بالطبع ساكنا ويتحرك اليه بالطبع ان كان
مباينا وذلك لثقله المطلق وهو بارد يابس
في طبعه اي طبعه طبع اذا خلي وما يوجبه ولم يغيره
سبب من خارج ظهر عنه برد محسوس ويبس
قال الشارح هاهنا شكوك ثلثة الاول
ان السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان
يتحرك فلا يتصور السكون في ... فكيف

ثم
[illegible] ان يكون ...
[illegible]
[illegible] عنها

وهو ان السكون
جعل الارض ساكنة الثاني
امر عدمي فكيف اضافه الى طبيعة الارض
بل يكون علته عدم علة الحركة وهو عدم القاسر
لا طبيعة الارض الثالث انه اكتفى في كون الارض
متحركة الى الوسط بالطبع كونه مباينا عن الوسط لكن
وذلك لا يكفي بل انما يتحرك عند المباينة اذا لم يكن
هناك مانع ومعاوق الا ترى ان الحجر الصاعد
قسرا مباين عن الوسط ولا يتحرك اليه لقيام
القاسر والمعاوق ثم اجاب عن كل هذه
الشكوك بحمل كلام الشيخ على غير معناه المتعا
رف بطريق المجاز والتساهل **اقول**
اما الشك الاول فمدفوع فان السكون عبارة عن
عدم الحركة عما شانه ان يكون ممكن الحركة
ولا يشترط كونه متحركا بالفعل واذا كان
كذلك فلم قلتم ان كلية الارض لا يمكن ان تكون
متحركة وما الدليل على ذلك كيف ومن مذهب
كثير من الحكما الاقدمين ان الارض متحركة
ثم اختلفوا في كيفية حركتها على ما هو مشهور
في الكتب الحكمية ثم من ابطل مذهب هولاء دل على

ان حركتها غير واقعة وما دل على استحالة
حركتها اصلا وهب ان كلية الارض لا يمكن
ان يكون متحركة لكن لفظ الارض كما ينطلق
على كليته الارض ينطلق ايضا على كل واحد
من اجزائها ضرورة كونها بسيطة والبسيط ما
يكون جزؤه مساويا للكل في الاسم والحد وكل
واحد من الارض ممكن الحركة وقوله الارض
جرم بسيط موضعه الطبيعي وسط الكل
يكون فيه بالطبع ساكنا قضية مهملة وليست
كلية والمهملة لا يتوقف صدقها على صدق
الكلية الجزئية والجزئية صادقة هاهنا فاندفع
ما ذكره من الشك ولا حاجة الى ما ذكره من التجوز
واما الشكان الاخران فقول الشيخ جعل
طبع الارض علة للكون في الوسط حالة كونه
ساكنا لانه جعله علة للسكون فيه فانه قال
يكون فيه بالطبع اي علة الكون فيه انما هو الطبع
ساكنا اي حالة كونه ساكنا فيكون ساكنا نصبا
على الحال لا على انه خبر كان ونظيره هذا
قوله تعالى كيف نكلم من كان في المهد صبيا

هاهنا ليس خبر كان و الا لما كان في ذلك
استنكار اذ ما من احد من الناس الا و قد كان
في المهد صبيا سواء كان شيخا او شابا او كهلا
فلو كان التكليم مع من كان في المهد صبيا
مستنكرا لما جاز التكلم مع المشايخ اذ كانوا
في المهد صبيانا بل قوله تعالى صبيا نصب
على الحال و يكون تقديره كيف نكلم من كان
في المهد و هو صبي حالة التكلم و حينئذ يستقيم
الكلام فاذا ثبت ان صبيا هاهنا نصب
على الحال مع ان السابق الى الاوهام في مبادي
النظر هو ان يكون ذلك خبر كان و اذا كان
الامر كما ذكرنا اندفع ما ذكرتموه من الشك و كذلك
قوله يتحرك اليه بالطبع ان كان يتحرك اليه مباينا
الحال كونه مباينا فيكون مباينا ايضا نصبا
على الحال لا على انه خبر كان و تقديره ان كان
يتحرك الى الوسط فعلة تلك الحركة انما هو الطبع
لا غير ثم قال مباينا تنبيه على ان هذه الحركة لا تكون
الا عند كون الارض مباينا عن الوسط اذا كان
كذلك فاندفع الشك الثالث ايضا قال

الشارح ان كان غرض الشيخ من ذكر هذه الصفة
للارض و هو كونه في الوسط و حركته اليه
تعريف الارض فذلك لا يجوز لان الجمهور يعرفون
الارض و لا يعرفون كونها في الوسط فتعريف
الارض بهذه الصفة يكون تعريفا للشي
بما هو اخفى منه و ان كان الغرض ذكر صفة من
صفاته و خاصة من خواصه فالامر سهل و لكن
ليس فيه فايده فيما يرجع الى صناعة الطب
بلغ فيكون ذكره لغوا اقول الجواب
عنه من وجهين الاول و هو ان الجمهور و ان
كانوا يعرفون الارض و الما و غيرهما لكنهم
لا يعرفونها على سبيل التفصيل و لا يميزون
بين الجزو الجنسي و الجزو الفصلي و لا يعرفون
او انه بسيط غير بسيط حتى انهم ربما اعتقدوا
ان المعادن من الارض فتعريف كل واحد
من هذه الاركان بما يميز بعضها عن بعض
و تميزها عن المركبات لا يكون تعريفا
للشي بما هو اخفى الوجه الثاني و هو انه انما
ذكر هذه الخواص لا لتعريف ماهية الارض

بل التغذية بخواصها قوله لا فايدة فيه فيما يرجع
الى الطب قلت فايدة ذلك انا متى وجدنا احدى
هذه الخواص في بعض الاغذية وبعض
الاخلاط علمنا بان الغالب فيه الركن الذي
هذه الخاصة خاصة له من بين الاركان الاترى
انا لما علمنا ان السودا اي سبب تحت جميع الا
خلاط واثقل من ساير الاخلاط علمنا ان
الاجزا الارضية فيه اكثر بالنسبة الى ساير
الاخلاط حتى علمنا بانه ابرد وايبس من ساير
الاخلاط وفي الصفرا بالعكس من ذلك
قوله يجب تقديم ذكر الثقيل على ذكر الثقل
والخفة لانها اعرف قلنا هذا الحكم والزام
لما لا يلزم وايضا فقد ادعيت وسلمنا
ان ذكر هذه الخواص ليس للتعريف فلا افادة
من ان تقدم الاعراف او الاخفى فان ذلك
انما يراعى في التعريفات وايضا فكل واحد
من الكون في الوسط بالطبع والحركة اليه بالطبع
من خواص الارض ولا يوجد واحد منهما في غيره
من الاركان واما البرد واليبس فكل

واحد منهما لا يختص بالارض بل مجموعهما والمجموع
كذلك اما يزول بتاثير الشمس فانها يسخن الما والا
رض وحينئذ لا يحصل التعريف بذكرهما
قال الشارح رحمه الله الشيخ جعل طبع
الارض علة للسكون وللحركة وللبرد واليبس
والواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ما هو
مشهور من مذهب الحكما ومن مذهبه اقول
قد بينا ان الشيخ لم يجعل طبع الارض علة
للسكون في الوسط بل للكون فيه ثم نقول
الممنوع صدور الاشيا الكثيرة من الشي الواحد
من جهة واحدة واما من جهات متعددة
فاما الحصول في الوسط والحركة اليه فباعتبار
كونه ثقيلا ومقتضى الثقل شي واحد وهو الحصول
في الوسط واما الحركة اليه فذلك من ضروراته
وواقع في طريق المقصود واما البرد واليبس
فلاعتبار الكثافة فاندفع الشك وهما يحصلان
على سبيل الترتيب قال الشيخ رحمه الله
في فايدة وجود الما وجوده في الكاينات
لتسلس الهيات التي يراد في اجزايها

[illegible]

من التشكيل والتخطيط الى قوله واما الهوا قال
الشارح رحمه الله على هذا شك قوي وهو انه
اما ان يعتبر في كون الشي رطبا كونه بحال يلتصق
بغيره او لا يعتبر فيه ذلك فان اعتبر لزم ان
لا يكون الهوا رطبا وذلك باطل عندهم وان لم يعتبر
ذلك لم يكن اختلاطه باليابس سببا لاجتماعه وصير
ورته قابلا للتمدد والتشكل فان الهوا الصافي
اذا اختلط بالتراب اليابس المتفرق الاجزا
لا يكون الاختلاط سببا لاجتماع الارضية
بل ربما يكون ذلك اعون على تفريق
الاجزا الترابية وتباعدها وتشتتها
فلا يصح حكمه بان اليابس تستفيد من الرطب قبولا
للتمدد تسهلا وتستفيد الرطب من اليابس والتشكل
حفظا لما حدث فيه من التشكل والتخطيط
قويا اقول لا يعتبر في كون الشي رطبا
كونه بحيث يلتصق بغيره قوله فحينئذ لا يصح
حكمه الذي حكم قلنا الشيخ لم يحكم بان الرطب
متى صار ملاقيا لليابس فان كل واحد منهما
يستفيد مهما تخمر باليابس كان كذلك بل

وكذا والتخمر عبارة عن اجتماع اجزا كل واحد
من الرطب واليابس مع الاخر على وجه لا يبقى
التمييز بين اجزا كل واحد منهما كان قبل مع بقا
نوعيتهما وهذا لا يحصل بمجرد الملاقاة واما
المزاج فانما يكون بعد زوال النوعية فلا يكون
تخمرا واذا عرفت ذلك فنقول شرط تخمير
الرطب باليابس ان يكون الرطب بحيث يسهل التصاقه
بغيره ثم ان هذا الشرط لما كان موجودا
في الرطب الذي هو الما امكن ان يتخمر باليابس
فحينئذ يحصل ما ذكره من الفايدة واما الهوا
فلما لم يوجد فيه هذا الشرط لا جرم لم يتخمر باليا
بس فلم يحصل تلك الفايدة فحينئذ يصدق قول
الشيخ مهما تخمر الرطب باليابس استفاد كل
واحد من الاخر ما ذكره من الفايدة ثم ان المقدم
في الشرطية المذكورة وهي التخمر لما حصل
عند اجتماع الما والارض فكذلك
حصل التالي ولما لم يحصل المقدم عند اجتماع
الهوا باليابس لفقدان شرطه لم يحصل التالي
فكذب التالي فيما ذكره الشارح من الصورة

وهو بصورة اجتماع الهوا مع التراب لكذب
المقدم لا لكذب الشرطية وذلك لا يقدح
صدق الشرطية فلئن قال المحقق فيه هذا
الشرط وهو سهولة الالتصاق بالغير فوجب
ان يختص باليابس الذي هو النار قلنا لا يلزم من
تحقق الشرط تحقق المشروط لجواز ان يكون
موقوفا على شرط اخر ثم نقول انما لم يحد بالنار
لان اجتماع اجزائهما على وجه يفي بنوعية
كل واحد منهما غير ممكن لما بينهما من المضادة
المفرطة ثم الذي يدل على ان مراد الشيخ
ما ذكرناه انه لم يؤخر هذا الكلام الى استتمام
الكلام في اليابسين اللذين هما الارض والنار
والرطبين اللذين هما الما والهوا لعلمه بان
هذه الفايدة لا تحصل من اجتماع اي رطب
كان باي يابس بل ذكر هذه الفايدة عقيب
فراغه من ذكر الما والارض مشيرا الى
اختصاص حصول هذا المعنى باجتماعهما
قال الشارح الرطوبة ان كانت
مفسرة بسهولة الالتصاق بالغير والانفصال

عنه يكون النار يابسة لكنه يلزم ان لا يكون
الهوا رطبا لكنه يلزم ان يكون النار ارطب من الكل
لان الجسم كلما وان كانت مفسرة بسهولة قبول الا
شكال وتركها كان الهوا رطبا كان احر كان
ارق واقبل للاشكال اقول الرطوبة
مفسرة بسهولة قبول الاشكال وتركها
والشيخ قد صرح بذلك حيث قال وهي كونه
في جبلته بحيث يجب باذني سبب الى ان يتغير
فيحد ويقبل اي شكل كان ثم لا يحفظه قوله
يلزم ان يكون النار ارطب من كل الاركان لان الجسم
كلما كان احر كان ارق قلنا لو كان كذلك
كان الجسم كلما كان ابرد كان اكثف فكان
يجب ان يكون الما اكثف من الكل اذ هو ابرد
من الكل وايضا كان يجب ان يكون الما الصافي
اكثف من المركبات مثل المعادن والنبات
وغير ذلك فان هذه المركبات احر من الما
الصافي ضرورة تركبها مع اجزا نارية
وهوائية ولما لم يكن كذلك علم كذب هذه
القضية واذا كان كذلك فمن الجايز

ان يكون النار مع غاية حرارتها يابسة معنى
عسر قبول لاشكال ولا يمكن دفع ذلك بالمشاهدة
والعيان فان النار الصرفة التي هي تحت الفلك
لا نشاهدها ولا تنزل لنا اصلا فكيف نحكم
عليها بالمشاهدة والنار التي عندنا ليست
صرفة بل هي مغلوبة بالاجزا الهوائية فان
النار تبادر الى التصاعد بالطبع فتصعد
واذا صعدت تحدث الاجزا الهوائية الى
ذلك المكان ضرورة امتناع الخلا فتصير
الاجزا النارية مغلوبة بالاجزا الهوائية فلا
يمكن الحكم عليها بالرطوبة او اليبوسة مستندا
الى المشاهدة والعيان وهذا الكلام ذكره
الشارح حيث قال لنا اذا اوقدنا تنورا شهرا
كاملا فالظاهر انه قد انقلب جميع ما في التنور من
الهوا نارا فذكرنا الكلام الذي ذكرناه في دفعه
التعليم الثالث في المزاج قال الشيخ
المزاج كيفية حدثت من تفاعل كيفيات
متضادة موجودة في عناصر متصغرة الا
الاجزا لتماس اكثر كل واحد منها اكثر

الاخر اذا فعلت بقواها حدث عن جملتها
كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج قال
الشارح على هذا الحد شكوك الاول انه لا
يمكن ان يكون الكاسر لسورة الحرارة هو
سورة البرودة وذلك لانه اما ان يكون انكسار
احدهما بالاخر سابقا على انكسار الاخر به
او لا يكون والاول محال لاستحالة ان يعود
المكسور كاسرا والمغلوب غالبا والثاني ايضا
باطل لان الكاسر لا بد وان يكون موجودا حالة
الانكسار والانكسار ان كانا معا وجب
وجود الكاسرين فيكونان باقيين حال كونهما
غير باقيين وهو محال واذا ثبت ذلك تبين
ان في قول الشيخ حدث من تفاعل كيفيات
متضادة مشكل من حيث انه اسند التفاعل
الى هذه الكيفيات واذا بطل ذلك فيقول
الكاسر لسورة الحرارة انما هو الطبيعة المقتضية
للبرودة وكذلك الكاسر لسورة البرودة انما
هو الطبيعة المقتضية للحرارة لا نفس الحرارة
وتلك الطبيعة باقية محفوظة مع انكسار الحرارة

والبرودة جميعا الثاني قوله من تفاعل كيفيات
متضادة لان الشيخ حد الضدين بانهما الذاتان
يردان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف
واذا كان كذلك فيلزم من اعتبار تضاد
الكيفيات ان لا يكون المزاج الثاني مزاجا
مثل الذهبية الحاصلة من امتزاج الزيبق
والكبريت فان كيفية الزيبق ليست في غاية
البعد من كيفية الكبريت والحد يجب ان
يكون شاملا الثالث وهو ان الحد ينتقض با
لطعوم والالوان والروايح وكثير من الكيفيات
النفسانية نحو الشهوة والغضب وغير ذلك
فان كل ذلك كيفيات تحدث من تفاعل
كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الا
جزا على الوجه المذكور وشي منها ليس بمزاج
فهذه الشكوك التي اوردها على هذا الحد اقول
اما الشك الاول فالجواب عنه من وجهين الاول
وهو انا لا نقول انكسار كل واحدة من الكيفيات
يكون بسورة الاخرى حتى يتوجه ما ذكرتم بل نقول
سورة كل واحدة من الكيفيات تنكسر بضدها

الكيفية كيف كان وحقيقته وهو ان كل واحد
من هذه الكيفيات الاربع له حدان في الافراط
والتفريط فالحرارة لها مثلا حد في الافراط لا
يتعداه وهو غاية اشتداد سورتها ولها حد
في التفريط متى جاوزته لا يبقى حرارة بل تنعدم و
فيما بين الحدين مراتب كثيرة وكذلك البرودة
وغيرها وكل واحدة منها ما دامت باقية في اي
مرتبة كانت فانها تنكسر من سورة ضدها فان
الما الحار في غاية ما يكون من الحرارة كما ينكسر
سورة حرارته بالما البارد في غاية البرودة
وكذلك تنكسر تلك السورة بالما الذي هو دونه
في البرودة بل بالما الفاتر بل بالما الذي هو دون
الما الاول في الحرارة لما فيه من البرودة اليسيرة
واذا عرفت ذلك فنقول هب انه لا يمكن انكسار
كل واحدة من السورتين بالاخرى ولكن لم لا يجوز ان
تنكسر سورة كل واحدة منهما بالكيفية المضادة
لها لا بسورتها مثلا انكسرت سورة البرودة
بالحرارة ثم ان البرودة المنكسرة تكسر سورة الحار
لان سورة البرودة تكسر سورة الحار فان انكسار

الواقع

لما كان هو نفس البرودة وكذلك بالعكس كان
الكاسر باقيا حال الانكسار بل بعد الانكسار ضرورة
ان هذه الكيفيات باقية في الممزوج بعد حصول
المزاج فلا يلزم المحال الذي ذكر على هذا القسم الوجه
الثاني في الجواب عن هذا الشك ان يقال لم لا
يجوز ان يكون الكاسر لسورة الحرارة الموجودة
في هذا الجزء من العنصر سورة البرودة الموجودة
في ذلك الجزء الاخر ثم ان سورة برودة هذا الجزء
تنكسر بسورة حرارة جزء غير الاول وهكذا
تنكسر سورة كيفية كل جزء بسورة كيفية جزء غير
الذي انكسرت سورته به وعلى هذا اندفع ما
ذكره من المحذور غايته انه يتناهي الامر الى الجزء
لا تنكسر سورته فنقول غاية ذلك ان ذلك
الجزء لا يصير من جملة الممتزج ولا امتناع في
ذلك واذا كان كذلك لا يمتنع اسناد التفاعل
الى الكيفيات اما قوله يجب اسناد التفاعل
الى الطبايع التي هي مبدا الحرارة والبرودة قلنا
ان ادعيت ان الطبيعة المقتضية للبرودة
تقتضي انكسار سورة الحرارة لذاتها من غير

سورة الحرارة لا يتوقف على ان يكون ذلك
بسورة البرودة بل يحصل ذلك بنفس البرودة
ونحن لا نقول بان الكاسر لسورة احد الضدين
لا يكون الا سورة الضد الاخر حتى يلزمنا ما ذكره
من الشك بل نقول الكاسر لسورة احد الضدين
هو نفس الضد الاخر واذا كان كذلك فلا مانع من
اسناد التفاعل الى الكيفيات وايضا اذا ثبت
ان انكسار كل كيفية يكون بضدها ولا يتوقف
على ان يكون ذلك بسورة ضدها يندفع المحال
المذكور على كل واحد من قسمي الترديد فانه لا يلزم
ولا على واحد من القسمين اما القسم الاول
وهو ان يكون انكسار احدهما بالاخر سابقا على
انكسار الاخر به فلانه لا يمكنه ان يقول يستحيل
ان يصير المغلوب غالبا والمنكسر كاسرا فانه
قد ثبت ان الكيفية المنكسرة قد تنكسر من سورة
ضدها على ما بينا من الاستشهاد فلا يكون
في ذلك امتناع ولا استحالة واما القسم الثالث
وهو ان يحصل الانكسار ان معا فلانه يمنع بقا الكا
سر حال حصول الانكسار لان الكاسر لسورة

الحرارة

توسط البرودة فممنوع الا ترى ان الماء المجاور للنار
يقبل التسخين ويصير حارا مع بقاء تلك الطبيعة
فيه بعد ان صار حارا الا بكسر سورة الحار
مع بقاء تلك الطبيعة تنافي الحرارة لذاتها لاستحال
لو كانت تلك الطبيعة
ان يسخن الماء مع بقاء تلك الطبيعة فيه ولبقيت
كاسرة لسورة الحرارة بعد زوال البرودة عن
الماء وايضا فلما كانت تلك الطبيعة مقتضية
للبرودة استحال ان يكون مقتضية لشي اخر الا
على سبيل الترتب وان قلت انها تقتضي انكسار
سورة الحرارة بتوسط البرودة فالاشكال الذي
اورده يكون باقيا وذلك لان الطبيعة التي هي
مبدا البرودة لا بكسر سورة الحرارة الا حال
وجود سورة البرودة وكذلك الطبيعة التي هي
مبدا الحرارة لا بكسر سورة البرودة الا حال سورة
وجود الحرارة فاذا انكسرت سورة الحرارة مثلا
لمبدا البرودة حال بقاء البرودة فبعد ذلك
لا يمكن انكسار سورة البرودة بمبدا الحرارة لان
الحرارة قد انكسرت وقد قلنا ان مبدا الحرارة لا
يكسر سورة البرودة الا بتوسط سورة الحرارة

فيعود ما ذكره من الاشكال بعينه اللهم الا ان يقول مبدا الحرارة
يكسر سورة البرودة بتوسط سورتها فيكون رجوعا
الى ما ذكرناه في الوجه الاول وذلك دافع للاشكال
بل يكون هو عين مذهبنا فانا اسندنا التفاعل
الى الكيفيات على انها اسباب قريبة للتفا
عل ولم يمنع ان يكون هناك سببا بعيدا مثل الطبيعة
المقتضية لهذه الكيفيات فمن جعل الطبيعة
المقتضية للبرودة كاسرة لسورة الحرارة بواسطة
البرودة لا يكون قد منع من اسناد التفاعل الى الكيفيات
فلا فرق بين اسناد التفاعل الى الكيفيات وبين
اسناده الى تلك الطبيعة على هذا التفسير واما الشك
الثاني فجوابه ان يقول تضاد الكيفيات محقق
في المزاج الثاني ايضا وذلك لان المركبات بعضها
في غاية البرودة وبعضها في غاية الحرارة
وبعضها في غاية الرطوبة وبعضها في غاية اليبوسة
كالافيون والفربيون مثلا فاذا امتزجت فقد
وجد التفاعل بين كيفيات متضادة بل وفيما ذكره
من الصورة قد وجد التفاعل بين الكيفيات المتضادة
فان الزنبق بارد رطب في الدرجة الثانية والكبريت

حار يابس في الدرجة الرابعة على هو مشهور في
الادوية المفردة فاذا تركبت فقد حصل التقا
علىبين كيفيات متضادة وكذلك في امتزاج
الاعضا من الاخلاط فلئن قال لحن نفرض الامزاج
من الاشيا المعتدلة في جميع الكيفيات فنقول
اما اولا فيمنع وجود مركبات معتدلة في جميع
الكيفيات على ما هو مشهور في الكتب الحكمية واما
ثانيا فيمنع حصول الامتزاج وايضا فهذه الاشيا
ان تساوت في المزاج بحيث لا يكون مزاج شي
منها مخالفا لمزاج الاخر فكل شي واحدا بالما
هية وانما الاختلاف بالعدد فان المركبات
انما اختلفت بالماهية لاختلافها في الامزجة
والشيخ رحمه الله اشار في هذا الفصل الى هذا
المعنى حيث ذكر الاعتدال المعتبر فقال اذا
قلنا للدوا انه معتدل فلا نعني به انه معتدل
بالاعتدال الانساني والا لكان من جوهر الانسان
بعينه اشار الى ان الشيئين اذا تساويا في المزاج
فقد تساويا في الماهية فهذه الاشيا ايضا
اذا كانت متساوية في المزاج كانت متساوية

في الماهية واجتماع مثل هذه الاشيا لا يكون
مزاجا بل يكون مجرد انضمام واما ان كانت متخالفة
في المزاج فلا بد وان يكون بعضها اميل الى
كيفية وبعضها الى ضد تلك الكيفية وحينئذ
لا يكون المزاج من اشيا معتدلة في جميع الكيفيات
وكان هذا الفرض كاذبا وكان الالتقا علىبين الكيفيات
المتضادة حاصلا بقي ان يقال هذه المركبات
وان حصل فيها الاختلاف في الكيفية لكن
لم يوجد غاية الخلاف فان الكيفيات قد انكسرت
بالامتزاج فنقول معنى قولهم في غاية الخلاف
ليس معناه ان يكون هناك خلاف لا يمكن ان يكون
اشد من ذلك فان كل واحد من البياض
والسواد قابل للاشتداد والتنقص ثم انهم جعلوا
نفس البياض ضدا لنفس السواد حتى لو وجد السواد
وهو انقص ما يكون والبياض وهو اضعف
ما يكون فانهما يكونان متضادين وان لم يوجد
غاية الخلاف يعني انه لا يتصور خلافا اشد منه
فان المخالفة بين البياض في الغاية والسواد
في الغاية اشد من هذه المخالفة وكذلك ههنا

اذا صدق فی بعض المرکبات انه بارد وعلی
البعض الاخر انه حار فقد بین التضاد وان
لم یکن کل واحد فی غایة الحرارة واما البرودة
واما الشکل الثالث وهو النقض بالطعوم والروایح
وانصار الکیفیات فلنا الشیخ رحمه الله اعتبر
هذه الدقیقه واحترز عما ذکرتم حیث قال اذا
تفاعلت بقواها حدث عن جملتها کیفیة
متشابهة فی جمیعها هی المزاج فان قوله حدث
عن جملتها یرید به عن جملة الکیفیات لانه
یرید بالقوی هاهنا الکیفیات والضمیر فی
قوله عن جملتها عاید الی القوی فیکون عایدًا الی
الکیفیات وانما قلنا ان الضمیر عاید الی القوی
وذلک لانه اما ان یکون عایدًا الی القوی او الی الاجزا
الانحصار للمذکور السابق فیهما ولا یجوز ان یکون
عایدًا الی الاجزا لان ما یحدث عن جملة الا
جزا یکون جسمًا ممتزجا ولا یکون کیفیة ولا مزاجًا
فتعین عود الضمیر الی القوی والمراد بها
الکیفیات الاربعة فیکون المزاج کیفیة
تحدث عن جملة الکیفیات فیصیر تقدیر الکلام

هکذی المزاج کیفیة تحدث من جملة
الکیفیات بسبب تفاعل الکیفیات المتضادة
الموجوده فی العناصر المتصغرة الاجزاء ویکون
تلک الکیفیة التی هی المزاج متشابهة فی جمیع
الاجزاء واذا عرفت ذلک فنقول الطعوم وغیرها
مما ذکروا ان کان یصدق علیها انها کیفیة تحدث
بسبب تفاعل الکیفیات المتضادة الموجوده
فی العناصر المتصغرة الاجزا ویکون متشابهة فی
جمیعها لکنها لا یصدق علی شی منها انه کیفیة
تحدث عن جمیع تلک الکیفیات وحینیذ لا
یرد شی منها نقضًا ولعل الشارح رحمه الله انما
ذهل عن ذلک واورد هذه النقوض لان
النسخة التی طالعها کانت هکذی اذا تفاعلت
بقواها بعضها فی بعض حدث فی جملتها فکان
الناسخ ابدل لفظ عن بفی و لهذا اما قال الشارح
قول الشیخ فی جملتها اشارة الی الفصل الملحوظ
من العلة القابلیة فانه یدل علی ان محل هذه
الکیفیة هو المجموع المترکب من هذه الاجزا والا
تضاف ان مقتضی هذه النسخة ما ذکره لکن

النسخة الصحيحة ما ذكرناه واما الذي نقله الشا
رح فما رايته الا في الشرح ثم لو كانت النسخة كما ذكر
للزم الاشكال الذي اورده من العوض وايضا
يلزم منه التكرار فان قوله متشابهة في جميعها
يدل على ان محل هذه الكيفية هو المجموع الحاصل
من تلك الاجزا فيلزم منه التكرار وحمل الكلام
سيما كلام الشيخ على محمل لا يلزم منه النقض عليه
والتكرار فيه اولى من حمله على محمل يتضمنهما جميعا
وكيف وان الشيخ قال اكثرها او كلها كما ذكرنا
وعند ذلك يظهر حصول الاستغنا عن قوله كيفية
ملموسة ويظهر ايضا ان هذا القيد اشارة لا
الى المحل الذي هو معروض المزاج بل الى الفضل
المادي الذي منه المزاج وهو من الامور الدا
خلة فيه بقي ان يقال لو كان كما ذكرتم لزم ان
يكون هذه الكيفيات فاعلة للمزاج وجزءا
منه فيكون الشي الواحد فاعلا للشي وجزءا لذ
ذلك الشي وهو محال فنقول الفاعل للمزاج بقا
على هذه الكيفيات لا الكيفيات انفسها
واما الجزء المادي للمزاج فهي الكيفيات انفسها فلا

يلزم ما ذكرتم فلئن قال يلزم المحال من وجه آخر
وهو ان تفاعل الكيفيات لابد وان يكون
متاخرا عن وجودها فيلزم تاخر الفاعل عن
جزء الاثر قلنا واي استحالة في ذلك فان فاعل
الشي قد يتاخر عن الجزء المادي لذلك الشي
فان فاعل الباب انما هو النجار او فعله وحركته
وجزؤه المادي هو الخشب وقد يتقدم الخشب
على وجود النجار وعلى فعله جميعا بل المحال
تاخر الفاعل عن مجموع الاثر وعن جزئه الصوري
الذي للشي بالفعل واما عن الجزء المادي فلا ثم ان
الشيخ رحمه الله صرح بان المزاج يكون عن
الكيفيات الاربع في مواضع اخر منها قوله ولا
ان القوى الاولية في الاركان المذكورة اربع هي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فبين
ان المزاجات في الاجسام الكائنة الفاسدة انما
يكون عنها ثم انه فرع عليه انحصار المزاج فيما
ذكره من الانقسام التسعة وصرح ايضا في
قوله ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالتحقيق
اي كيفية متوسطة بين هذه الكيفيات الاربع

قال الشارح رحمه الله ان قول الشيخ ولان
القوى الاولية في الاركان المذكورة اربع هي الحرارة
والبرودة وغيرهما مشكل لان الشيخ قد حد القوة
في النجاة بانها مبدأ التغير من اخر في اخر من حيث
انه اخر وقد دللنا على ان النارية مثلا ليست
هي الحرارة واليبوسة بل الصورة التي يصدران
عنها وهو مذهب الشيخ على ما قاله في اول طبيعيات
النجاة من ان الطبيعة كمال اول والكيفية وغير
ها كمال ثان واذا كان كذلك امتنع جعل
الحرارة والبرودة وغيرهما قوى اولية فضلا
عن ان يكون هي القوى الاولية فالواجب ان
يحمل القوى هاهنا على الكيفيات ليستقيم الكلام
ومع هذا ففيه مواخذة اخرى وهو ان الشكل
كيفية اولية لان حصوله ليس بتوسط كيفية
اخرى فقوله الكيفيات الاولية هي هذه
الكيفيات الاربع على طريق الحصر يكون مستند
وخطأ فالعبارة المحررة ان يقال الكيفيات
المحسوسة الاولية هي هذه الاربعة الى هاهنا
كلامه اقول حاصل هذا الكلام تخطية

الشيخ في شيئين احدهما اطلاق لفظ القوى
على هذه الكيفيات والثاني جعل هذه
الكيفيات اولية اما الاول فلا اشكال فيه
وذلك لان الشيخ لما زعم اسناد التفاعل الى
هذه الكيفيات كانت كيفيات فاعلة واطلاق
لفظ القوة على الكيفية الفاعلة جائز اما
بطريق الحقيقة وهو ان يقال القوى ليست
الا كيفيات يصدر عنها افعال او بطريق
التجوز لما بين القوى وبين هذه الكيفيات
من المشاركة في ان كل واحد منهما كيفية
فاعلية ثم ان هذه الكيفيات انما اعتبرت
هاهنا من جهة كونها فاعلة وهذه الجهة هي
التي بها تشارك هذه الكيفيات القوى
فلهذا اطلق اسم القوى على هذه الكيفيات
ولما جعلها قوى اولية فذلك ظاهر وذلك
لان الاركان هي الاجزاء الاولية للاجسام التي
هي موضوعات القوى الجسمانية فهي اول الاجسام
الكائنة الفاسدة فتكون القوى القائمة بها
حال صرافتها وقبل امتزاجها يكون قوى

اولية وكيفيات اوليه بالنسبة الى غيرها
من القوى والكيفيات الجسمانية واذا كان
كذلك فنقول القوى والكيفيات القائمة
بالاركان المذكورة حال صرافتها ليست الا من
هذه الاربع واما مبادئها فليست هي من
القوى والكيفيات بل هي صورة مقومة لهذه
الاركان والصورة المقومة للجسم لا يكون كيفية
ولا قوة ولما كان كذلك صدق على هذه
الكيفيات الاربع انها قوى اوليه ومما نزيده
تحقيقا وايضاحا هو ان جميع القوى والكيفيات
الموجودة في الاجسام الكائنة الفاسدة
مركبا كان او غير مركب فهي موجودة في
الاركان المذكورة وقائمة بها فان الصفة
الموجودة في المركب موجودة في البسيط
فان الشيخ جعل الاخلاط والاركان
موضوعين للصحة والمرض بهذا الاعتبار
واذا كان كذلك فنقول ما عدا هذه الكيفيات
والقوى فانها لا تحصل في الاركان الاربعة
الا امتزاجها وقبل امتزاجها فلا جرم كانت

اولية بهذا الاعتبار واما هذه فهي حاصلة لها
بعد امتزاجها وهو انها اول الكيفيات الموجودة
في الاركان المذكورة والشيخ ايضا لم يجعلها
قوى اولية الا بهذا الاعتبار فانه قال ولا
ان القوى الاولية في الاركان المذكورة اي المو
جودة في الاركان المذكورة اربع فلئن
قال الثقل والخفة من جملة الكيفيات وهي
موجوده في الاركان قبل امتزاجها فكيف
يصح ان يقال الكيفيات الاولية هي هذه الاربع
قلنا اما اولا فممنوع كونهما من الكيف وذلك
لانهم ذكروا في خاصية الكيف قالوا اما الخاصة
المساوية للكيف التي تعم انواعه ان يفعل
في المادة شبيهه مثل الحرارة يفعل الحرارة
سلمنا انهما من الكيف ولكن مراد الشيخ با
لكيفيات هاهنا الكيفيات التي يجري منها
فعل وانفعال لان غرضه الكيفيات التي
تحصل منها المزاج ولهذا المعنى لم يطلق اسم
القوى عليهما والثقل والخفة وان كانا من الكيف
ولكن لا يجري بينهما فعل وانفعال على ما هو مشهور

اما قوله وهو ان الشكل كيفيه اولية لان حصوله
لا بتوسط كيفية اخرى فنقول لا شك ان
المزاج قبل تلك الطعوم والروايح وغير ذلك
من الكيفيات ولكن ليست باولية فانها
لا تحصل الا بعد تفاعل تلك الكيفيات وا
لطعوم والالوان وغيرها لا تحصل الا بوا
سطة المزاج فكيف يقال الشكل كيفيه اولية
وشي منها لا تحصل بتوسطه قال
الشارح رحمه الله قول الشيخ ان المعتدل
على هذا المعنى مما لا يجوز ان يوجد اصلاً غير
مستقيم فانه قال في الشفا واما المركبات
فان تركيبها لا يخلو اما ان يكون عن
بسيطين او اكثر فان كان عن بسيطين فاما
ان يتساويا في القوة او كان احدهما اغلب
وذلك يدل على وقوع المزاج المعتدل الحقيقي
فحينئذ يلزم التناقض بين قوليه اقول
الشيخ لم يحكم ههنا في هذه المسئلة بشيء
اصلا بل كان غرضه من تسليم الطبيب ذلك ليبني
اغراضه في تلك النوافذ للطبيب من حيث هو طبيب

الى هذا البحث في هذا الاعتدال لان
لان الاعتدال المعتبر بحسب الطب لما
كان مخالفا لهذا الاعتدال ومغايرا له ولم يكن
له تعلق بهذا الاعتدال فاراد المبالغة في عدم
اشتغالهم بهذا الاعتدال لئلا يصير سببا
لخطايه وللاشتباه عليه وبتقدير ان يسلم
ان الاعتدال على هذا المعنى مما لا يجوز اصلا وايضا
فهب انه ههنا حكم باستحالة ذلك ولكن
ما نقل عنه في الشفا يدل على ان المركب
قد يحصل من عنصرين او عناصر متساوية
في القوة والمركب اعم من الممتزج فان الماء اذا
خمر بالشراب فقد حصل التركيب ولم يحصل
المزاج واذا كان التركيب اعم من المزاج فلا يلزم
من حكمه بحصول التركيب حكمه بحصول المزاج
ثم الذي يؤكد ما ذكرناه وهو انه حكم بحصول التركيب
من بسيطين والمزاج لا يحصل من بسيطين فان
الشيخ رحمه الله ذكر في كل واحد من العناصر فايدة
لابد منها في المزاج وايضا فان الادلة الدالة
على ان الممتزجات انما امتزجت عن هذه

العناصر تدل على امتزاجها من جميع العناصر
بحيث لا يخلو ممتزج ما عن واحد ما من
العناصر الا انه يغلب بعض العناصر في بعض
الممتزجات ويقل في البعض الاخر وايضا
فان الشارح رحمه الله قال في هذا الشرح
الممتزج لا بد وان يوجد فيه هذه القوى
الاربع عند تفسيره لحصر الامزجة وقال في موا
ضع اخر ان كل واحد من العناصر له كيفيتان
الا ان احدى الكيفيتين ضعيفة والاخرى
قوية فالقوية في النار هي الحرارة واما اليبوسة
فهي ضعيفة فيها لا يفعل فعلا وكذلك في
جميعها فيلزم من مجموع قوليه ان الممتزج لا
يخلو من هذه الاربع فعلمنا من هذا ان الشيخ
هنا حكم بحصول المركب عن عنصر او عنا
صر متساوية في القوة وايضا فقد قلنا فيما
سبق ان الرجل قد يختار في احد كتابيه مذهبا
ويختار في كتابه الاخر ما ينافي ذلك المذهب
كما عادة الشارح في كثير من المسائل فهنا
هنا ايضا يجوز ان يكون الشيخ قد اختار في

الشفا مذهبا ثم بعد ذلك ظهر له ما يدل
على بطلان ذلك هنالك فذكر في كتابه
الاخر ما ينافي ذلك قال الشيخ اما القسم الاول
فهو الاعتدال الذي للانسان بالقياس الى
ساير الكائنات وهو شي له عرض وليس منحصرا
في حد وليس ذلك ايضا كيف اتفق بل له في الافراط
والتفريط حدان متى خرج عنهما بطل المزاج
عن ان يكون مزاج انسان قال الشارح
وليس منحصرا في حد اشارة الى ان المزاج الانساني
يقع على وجوه غير متناهية ثم قوله وله في طرفي
الافراط والتفريط اشارة الى انه محصور بين
حاصرين وطرفين وكيف يمكن ان يكون غير المتناهي
واقعا بين طرفين حاصرين ثم تكلف لذلك
وقال هذا بناء على ان الجسم ينقسم لا انقساما
غير متناهية ومثال ذلك انا اذا فرضنا مركبا
يمتنع ان ينقص جوهره الحار عن نصف جوهره
البارد وان يزيد على ثلثي جوهره البارد فما
نقصه في جانب النقصان هو النصف وفي جانب
الزيادة الثلثان والتفاوت بين هذين الافقين

بسدس الجوهر لكن ذلك السدس يحتمل الانقسام
الى اجزاء غير متناهية كل تال منها اصغر مما سبقه
ولا شك ان بحسب تلك الانقسامات تختلف مراتب
المتكونات فظهر انه كيف يمكن وقوع المراتب
الغير المتناهية بين حاصرين اقول
مراد الشيخ من قوله وليس منحصرا في حد ليس
ان المزاج الانساني يمكن وقوعه على وجوه غير
متناهية بل مراده ان المزاج الانساني لا ينحصر
في حد واحد بمعنى ان يكون الممتزج لا يقع
الا على وجه واحد مخصوص مثلا يكون بحيث لا ينقص عم
جوهره الحار على ثلث جوهره البارد ولا يزيد
ولا ينقص جوهره الرطب على ثلث جوهره اليابس
ولا يزيد فان مثل هذا المزاج لا يكون له عرض
فلما قال وهو شيء له عرض اراد ان يكشف عن
معنى العرض ويوضحه فقال وليس منحصرا في
حد ثم استدل وقال وليس ذلك كيف اتفق
بل انما له في الافراط والتفريط حدان
اي هذا المزاج وان لم يكن منحصرا في حد واحد
ولكن محصور بين حدين فما بين الحدين هو عرض

للمزاج الانساني ومن تامل ادنى تامل علم ان هذا
اقرب الى ان يكون مراد الشيخ فعلى هذا لو وقع
المزاج الانساني على وجهين او ثلثة يصدق
قول الشيخ انه ليس منحصرا في حد فان المنحصر في
حد لا يقع الا على وجه واحد وحينئذ لا يحتاج
الى ما ذكره من التكلف ولا يكون ايضا بناء على ما ذكر
من المسئلة ولا يحتاج الى ما ذكره في هذا الموضع
بل الواجب عليه عند ما يقال ان كل شخص يستحق
مزاجا خاصا لا يمكن ان يشاركه فيه الاخر
كما ذهب اليه بعضهم فاذا قال القايل اشخاص
نوع الانسان غير متناهية والمزاج الانساني
محصور بين طرفين وحدين فكيف يمكن ان يكون
لكل شخص له مزاج غير ما يكون للاخر فحينئذ يذكر هذا
الكلام لدفعه على ان عليه شكا وهو انا نقول
هب ان مطلق الانقسام وهو المشترك بين القسمة
الانفكاكية والقسمة الوهمية والحاصلة با
ختلاف الاعراض وغير ذلك غير متناه ولكن
القسمة الانفكاكية متناهية فان الجسم ينتهي الى
حيث لا يقبل القسمة الانفكاكية وان قبل سائر

اقسام القسمة واذ كانت القسمة الانفكاكية مبنا
هية بطل هذا الكلام **التعليم الرابع في الاخلاط**
الخلط جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذا اولا
علم ان الشارح رحمه الله اورد على هذا الكلام
اشكالات كثيرة ونحن نفصل واحدا واحدا
منها ثم نستغل بالجواب عنها قال رحمه الله لما
ذكر السيال فذكره اعني عن ذكر الرطب لان السيال
يدل على الرطب بالضمن واذا كان كذلك
فيكون ذكر الرطب لغوا مستدركا وجرت
ذلك مجرى قول القايل الانسان جسم حيوان
ناطق فانه انما كان باطلا لان ذكر الحيوان دل
على الجسم بالضمن فلذلك هاهنا ذكر السيال
يغني عن ذكر الرطب فوجب حذفه ونقل
ايضا عن غيره على قيد السيال اشكالا وهو
ان السودا الرمادية والبلغم الجصي ليسا بسيالين
مع ان الشيخ عدهما من اقسام الاخلاط فاما
ان تكون الاستدراك متوجها على الحد او على
تعديدهما من اقسام الاخلاط ثم قال
واما قوله يستحيل فهو مشكل لانه اعترف

في اول الفصل الذي بعد هذا الفصل ان الغذا ايا
ياخذ في استحالة من اول المضغ الى حين انصلاله
دما مع انه في تلك الحالة لا يكون خلطا ولما
عن اصير ورته دما نفقد بغير تصورته النوعية
وذلك يسمى كونا وفسادا لا استحالة فعند وجود
الاستحالة لا خلط وعند وجود الخلط لا استحالة
واما قوله اولا ففيه ايضا اشكال لان الاخلاط
المتولدة من اخلاط اخر مثل الصفرا والسودا
المتولدتين من احتراق الدم او الصفرا المتولدة
من احتراق الصفرا والسودا المتولدة من البلاغم
كل ذلك لا يكون تكونها من الغذا تكونا اوليا مع
اعترافه بعد ذلك ان كل ذلك خلط وايضا
فاذا وضع الغذا في القرع والانبيق سال
عنه الما فذلك الما جسم رطب سيال يستحال
اليه الغذا اولا مع انه ليس بخلط فبان
هذا التعريف للخلط ليس مستقيم الى هاهنا
كلام الشارح **اقول** اما قوله السيال
يدل على الرطب بالضمن فلنا لا نسلم وهذا
لان السيال من حيث اللغة يدل على شي ذي

سيلان اي شي له السيلان فقط اما ان ذلك الشي
ما هو هو جسم او غير جسم او رطب او غير رطب
فذلك لا يدل عليه السيال من حيث هو الا اذا
عرف من خارج بالعقل ان ذلك الشي الذي له
السيلان لا يمكن ان يكون الا جسما ولا يمكن
ان يكون ذلك الجسم الا رطبا ولكن ذلك دلالة
الالتزام وهي غير مستعملة في الحدود واما
ما ذكره من الصورة فليس نظيرا لما ذكرنا فان
دلالة الحيوان على الجسم انما هو بطريق التضمن
فانه موضوع للجسم الحساس فان منعت ذلك
منعت عدم جواز ذكر الجسم مع لفظ الحيوان
وانما لا يجوز ذكر الجسم ان لو كان لفظ الحيوان
موضوعا للمجموع الجسم الحساس وحينئذ لا يكون
نظيرا لما ذكرنا بل نظير ما ذكرنا ان يقال
في حد الانسان جسم حساس ناطق فان دلالة
الحساس على الجسم ليس بطريق التضمن فلم يكن
ذكر الجسم مع ذكره متضمنا للتكرار فان استقبح
ذلك فانما استقبح لانه ترك الجنس القريب وعدل
الى الجنس البعيد مع امكان ذكر اسمه دون حده

لا لان لفظ الحساس دال على الجسم واذا لم يكن لفظ
السيال دالا على الرطب بالتضمن جاز الجمع
بينهما في الذكر وان كان له دلالة عليه بالالتزام
بل يجب ذكر كل واحد من الرطب والسيال اما السيال
فلان الرطب لا يدل عليه اصلا فان الهوا
جسم رطب ولا يقال انه سيال واما الرطب
فلان السيال ايضا لا يدل عليه اصلا كما قيل
الرمل سيال مع انه ليس برطب واما ان يدل
عليه بطريق الالتزام ولا يجوز استعمالها
في الحدود واما السوداء الرمادية والبلغم الجصي
فلا نسلم انهما ليسا بسيالين وذلك لان السوداء
الرمادية لا يكون رمادا حقيقة بل يكون اغلظ
اصناف السوداء الزائدة لتحلل اللطيف عنها فيسمى
بذلك الاسم وكذلك البلغم الجصي يكون اغلظ اصناف
البلغم واما ان يكون كالرماد او كالجص حقيقة
فلا نسلم لو كان كذلك لما كان هذا الاشكال على
قيد السيلان فقط بل وعلى قيد الرطوبة
اشد ايرادا لانهما لا يكونان رطبين بمعنى سهولة
قبول الاشكال وتركها والاطبا اتفقوا على دخول

تند الرطوبة في ماهية الخلط واتفقوا ايضاً على
ان هذه السودآ وهذا البلغم من جملة الاخلاط
فعلم انهما انما سميا بذلك لزيادة غلظهما با
لنسبة الى ما عداهما من اصناف الاخلاط فلم
قلتم ان تلك الزيادة من الغلظ تخرجهما عن كونهما
سيالين الا ترى ان الشي قد يكون غليظاً ومع
ذلك يكون سيالا كالعسل والظاهر ان غلظ
هذين لا يزيد على غلظ العسل واما الاشكال
على الاستحالة فنقول مراد الشيخ بالا
ستحالة ها هنا يستحيل الغذآ بحيث ينخلع
عنه صورة الغذا بالكلية ولا يبقى له صورة
شي ما من اصناف الاغذية ثم بعد ذلك
فاما ان يناقش في جواز اطلاق لفظ الا
ستحالة على هذا المعنى كما قال ان
ذلك يسمى كوناً وفساداً لا استحالة ولما
ان نناقش في ان لفظه لا يدل على خصوصية
هذه الاستحالة الخاصة والحد يجب ان
يكون واضحاً بيّناً اما المناقشة الاولى فمدفو
عة لان اطلاق لفظ الاستحالة على

هذا المعنى سايغ في اللغة وفي العرف فانه
يقال استحالة الماهوا او الهواما وكذلك
في عرف الشيخ فانه في مواضع كثيرة من هذا
الكتاب اطلق لفظ الاستحالة لهذا المعنى فانه
قال في الفصل الثاني وهذا ان موضوعان بحسب
التركيب وان كان ايضاً مع الاستحالة وايضاً قال
فاما المزاج فبحسب الاستحالة فاطلق الاستحالة
على صيرورة الاخلاط بل الاركان اعطا ولذلك
في فصل القوى حيث يقول واما الهاضمة فهي التي
تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الممسكة الى
قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه بل ابلغ من
ذلك فانه قال واما العادية فهي التي تحيل الغذا
الى مشابهة جوهر المغتذي فاطلق الاستحالة على
صيرورة الغذا عضواً فعلى صيرورته خلطاً
اولى فقوله ذلك يسمى كوناً وفساداً فلما لا ينافي
ان يسمى استحالة ايضاً فان الشي قد يتجدد له
اسم خاص مع بقا اسمه العام الا ترى ان
الحيوان اذا انضم اليه الناطق يسمى انساناً ثم هذه
التسمية لا تزيل اسم الحيوان منه واما المناقشة

الثانيه فممنوعة ايضا فان لفظه يدل على
خصوصية هذه الاستحالة فانه قال يستحيل
اليه الغذا وهذا يشعر بانخلاع الصوره الغذا
سة عنه فان القايل اذا قال هذا الشي استحال قال
اليه الهوا فانه يفهم منه انخلاع الصورة الهوائية
عنه وحدوث صورة اخرى في ذلك الشي
والا لم يكن كلامه مستقيما هذا امر يعرف بالرجوع
الى العرف حتى لو قال القايل هذا استحال
اليه الما مشيرا الى ما قد سخن او تغير تغيرا
لا نزاع عنه الصورة المائية فانه يستهجن
وهذا بخلاف ما اذا قال استحال الهوا والما
فانه يكفي في تصديقه واستقامة كلامه استحالة
الهوا من الحر الى البرد او بالعكس ولا يستدعي ذلك
انخلاع الصورة الهوائية وحينئذ ظهر الفرق
من الاستحالة المذكورة في الموضوع والاستحالة
المذكورة هاهنا اذ لم يقل يستحيل اليه
الغذا بل قال احاله احالة ما وذلك لا يستدعي
الا مطلق الاستحالة وقوله فيما نحن فيه فانه يستدعي
انخلاع الصورة الغذائية على ما قررناه واذا ثبت

ان معنى الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه ما ذكرنا
اندفعت الشكول لان الموضوع والكيلوس والمفطر
بالفرح والاسود كل واحد منها وان وجد فيه
مطلق الاستحالة لكن لم يوجد فيه هذه الاستحالة
الخاصة المذكوره هاهنا لبقا الصوره الغذائيه
في جميعها فان الشيخ قال في تعريف الكيلوس
انه جسم سيال شبيه بما الكشك الثخين وما
الكشك لا شك انه من الاغذية فما يكون شبيها
به لا يكون قد انخلعت عنه الصورة الغذائية
وكذلك المفطر يكون غذا يمكن ان يغتذى به
كما اللحم الغليظ قال يفرضه بحيث يكون ما صافيا
بحيث لا يشوبه شي اصلا بل يكون بسيطا ولما
لا يغتذى وا قلنا امنع صحة هذا الفرض وامكانه
بل غايته انه لا يكون قد بقي حسيا كما كان
او لحما كما كان لكنه لم يخرج عن الغذائية بالكلية
بل هو كالحنطة اذا طبخت او طحنت وخبزت فان
بعد الطحن والطبخ والخبز انخلعت عنه الصورة
التي للحنطة لكنه لم يخرج عن كونه غذا فكذا
هاهنا واما الاشكال على قوله اولا فنقول

المراد بالاستحالة الثانية انخلاع الصورة الخلطيه
كما ان المراد بالاستحالة الاولى انخلاع الصورة الغذائية
فالخلط ما لم ينخلع عنه الصورة الخلطيه فهو بعد
فى الاستحالة الاولى وعند ذلك لا يرد الا
شكال لان الدم المتولد من البلغم والصفرا المتو لدة
من احتراق الدم والسودا المتولدة عن الاد
بعة كل واحد منها لم توجد فيه الاستحالة
الثانية لبقا الصورة الخلطية فى جميعها فهى
بعد فى الاستحالة الاولى فيكون مندرجة
تحت الحد المذكور والذى يوكد ما ذكرناه قوله
فى حد الرطوبات الثانيه انها هى التى استحالة
عن حالة الابتدا اى عن الخلطية كما فسره
الشارح فدل على ان السودا المتولدة عن الا
ربعة لم يستحل بعد الاستحالة التى هى
مراد الشيخ هاهنا فثبت ان الحد الذى
ذكره الشيخ للخلط حسن منطبق عليه جامع
لجميع انواعه مانع لدخول غيره فيه ثم ان قال
عرفتم الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه
الغذا اولا ثم فسرتم القيد الاخير وهو قولكم

اولا بانه الذى لم ينخلع عنه الصورة الخلطية
وذلك دور وتعريف للشى بما لا يعرف الا به
وهو باطل قلنا نحن لا نقول كذا بل نقول لما عرفت
ان معنى الاستحالة الاولى هو انخلاع الصورة
الغذائية عنه ولا شك ان هذه الصورة اذا
انخلعت عن الغذا بد وان يحدث فيها صورة اخرى
فنقول ما دامت الصورة الثانيه باقيه
فهى فى الاستحالة الاولى لا يصدق عليها
الاستحالة الثانيه فنحن نفسر القيد الاخير
وهو قولنا اولا ببقا الصورة التى حدثت بعد
انخلاع الصورة الغذائية وهذا المعنى
مدلول عليه بلفظ وغير متضمن للدور وعند ذلك
يمنع ان الدم المتولد من البلغم والصفرا المتولده
عن احتراق الدم وكذلك السودا خارج عما
ذكرناه من الحد وبيانه وهو ان الاستحالة
الاولى على ما ذكرنا من التفسير لا يتصور
الا عند ما ينطبخ الغذا فى الكبد وقد عرفت
ان فى كل انطباخ للكبد يحصل هذه الانواع
الاربعة من الاخلاط فالصورة الحادثه فى الغذا

بعد الاستحالة الاولى يكون لها عرض شامل
لهذه الانواع الاربعة المختلفة الصورة فما دام
شي من هذه الصور يكون باقيا في الغذا فهو
بعد في الاستحالة الاولى ولم ينخلع عنه الصورة
الثانية التي فسرنا القيد الاخير وهو قولنا
او لا سفا ابها فلا يكون هذه الاشيا خارجة
عما ذكرناه من التحديد فاندفع الاشكال قال
الشارح رحمه الله حكم الشيخ بان الخلط
المحمود هو الذي من شانه ان يصير جزوا من جوهر
المغتذي خطا بل لا بد من اعتبار قيد اخر وهو
بشرط ان يكون المغتذي معتدل صحيح المزاج
فانه ليس كلما صار جزوا من جوهر المغتذي
كان خلطا محمودا فان البدن اذا سا مزاجه
في نفسه حيث يقوى على ان يجعل الاخلاط الوا
صلة اليه على تلك الكيفية الردية فان تلك الا
خلاط الردية يصير جزوا من جوهر ذلك
المغتذي ومع ذلك فليست تلك الاخلاط
محمودة قال المجيب الشيخ قسم الخلط الى
شانه ذلك الا في النادر وسمى الاول منه محمودا

ان يصير جزوا من جوهر المغتذي [illegible]

والثاني فضلا او خلطا رديا وليس لاحد
ان يعترض عليه في هذه التسمية فان له ان
يصطلح على تسمية باي اسم شا فعلى هذا
لم قلت ان الخلط الذي فرضت سو مزاجه
وفرضت كونه بحيث يصير جزوا من جوهر ذلك
المغتذي لا يكون محمودا على هذا التقسيم وايضا
فان البدن الذي سا مزاجه وغير مزاج الخلط
الواصل اليه ان بلغ بغيره لمزاج الخلط الى
حيث يخرجه عن المزاج الذي يكون له حال طبعي
فلا نسلم ان ذلك الخلط يصير جزا من ذلك
البدن وذلك لان الطبيعة انما تجعل غذا الكل
عضو من الخلط الذي يلايمه في المزاج اذا كانت
الملايمة بينهما في المزاج الطبيعي اللايق بهما
الواجب لهما اما اذا كانت الملايمة في المزاج
الغير الطبعي فلا الا ترى ان الاقدمين
لما خلطوا الزعفران بقرص الكافور للمستعمل
في امراض القلب من سو المزاج الحار قالوا ان
في الطبيعة قوة يضع كل شي بازا مستحقه
تنصرف الزعفران الى الروح والكافور الى

صح الخلط المحمود

وكذلك استدلوا بميل الانسان الى
الى القلب وكذلك استدلوا بميل الانسان الى
الاشيا الحريفه المقطعة على حصول خلط
غليظ لزج في بدنه ومن ميله الى الاشيا
الناشفه على حصول خلط مائي في بدنه و
لذلك قال الشيخ في الكتاب الثالث في فساد
الشهوة انه اذا حصل في المعدة خلط ردي
مخالف للمعتاد في نفسه اشتاقت الطبيعة
الى شي مضاد له ونظائر هذا كثيرة وكل ذلك
يدل على ان الطبيعة انما توجه الى العضو ما
يلايمه في المزاج غذاء ان ودوا اذا كان العضو
على حالة الصحة واما اذا كان على حال مرضيه
فانما توجه اليه ما يضاد تلك الحاله لاما يلايمها
هذا اذا بلغ تغيره للخلط الواصل اليه الى هذا
الحد فهو بعد على المزاج الطبيعي ويلون
خلطًا محمودًا والحاصل ان الخلط له كيفية
معينة ولها عرض ما متى زالت تلك الكيفية
اما بالافراط واما بالتفريط خرج الخلط عن
ان يكون خلطًا محمودًا ومتى كانت تلك الكيفية
المعينه باقية فيه فهو خلط محمود واذا ثبت

ذلك فنقول ان بلغ تغير البدن الذي سا مزاجه
المزاج الخلط الى حيث تبطل تلك الكيفيه المعينه
فقد خرج الخلط عن لونه خلطًا محمودًا وحينئذ
لا نسلم انه يصير جزءًا من جوهر ذلك المغتذي
لما بينا وان لم يبلغ التغيير الى ذلك الحد فهو بعد
خلط محمود صالح لان يصير جزوًا من جوهر
المغتذي فوصف كونه رديًا لا يجامع الاغتذا به
فاندفع الشكل الذي اورده قال الشارح
رحمه الله اعلم ان كلمة او للتريد فقول
الشيخ من خلط محمود وهو الذي من شانه ان
يصير جزوًا من جوهر المغتذي وحده او مع
تغيير يحتمل ان يكون المراد التردد في الحكم
ويحتمل ان يكون المراد منه الحكم بالتردد والفرق
بينهما ان التردد في الحكم هو ان لا يكون الرجل
عالمًا بالشي بل يكون شاكًا فيه فلا يدري انه هل
يجوز ان يصير الخلط الواحد جزوًا من المغتذي
ام لا واما الحكم بالتردد فهو ان يكون الرجل جازمًا بان
الخلط الواحد قد يصير جزوًا من جوهر
المغتذي ويشبه ان يكون غرض الشيخ هاهنا

الحلم بالتردد لان من الاعضا ما يتكون من الخلط
الواحد كالكبد فانها كدم جامد واذا كان
كذلك كان الدم وحده كافيا في تغذيتها ولكن
بقي هاهنا شك وهو ان الكبد عضو والشيخ حد
الاعضا بانها اجسام متولدة عن اول امزاج الاخلاط
والغذا شبيه بالمغتذي على ما قاله في فصل
امزجة الاعضا وذلك يقتضي ان يكون غذا
الكبد مركبا من الاخلاط **قال** المجيب على
ايراد هذا الكلام مواخذة نشتغل بتلخيصها
ثم نشتغل بحل الشك ثانيا اما المواخذة فعلى موضعين
من كلامه الاول انه لما قال يحتمل ان يكون مراده التردد
في الحلم ويحتمل ان يكون مراده الحلم بالتردد وهو
ان يكون الشيخ جازما بان الاعضا منها ما يتكون
عن امتزاج خلطين او الاخلاط ومنها ما يتكون
عن خلط واحد كالكبد على ما عقيب ذلك لكن
بقي هاهنا شك وبين ان قول الشيخ هاهنا يناقض
قوله في حد الاعضا فنقول قوله مراد الشيخ
هذا القسم لكن بقي هاهنا شك يوهم بان هذا
الشك انما يرد على الشيخ لو كان مراده هذا

القسم وهو الحلم بالتردد ولا يرد لو كان مراده ذلك
القسم الاخر وهو التردد في الحلم وليس كذلك
لان قوله في حد الاعضا يناقض كل واحد
من القسمين اعني الحلم بالتردد والتردد في
الحلم اما التناقض بين حده للاعضا وبين الحلم
بالتردد فلما اعترف به الشارح ولان حده
للاعضا بما ذكر وهو ان الاعضا اجسام متولدة
من اول مزاج الاخلاط يقتضي ان يكون جازما
بان العضو اي عضو كان لا يتكون الا عن خلطين
او اخلاط انه تعالى على ما سنبين ذلك والحلم بالتردد
على ما ذكره من التفسير يقتضي الجزم بان من الاعضا
ما يكون تكونه عن خلط واحد على ما سنوضحه
وذلك مناقضة ظاهرة واما التناقض بين تعريفه
للاعضا وبين التردد في الحلم فكذلك ظاهر
وذلك لان التردد في الحلم على ما ذكره من التفسير
يقتضي الشك في انه هل من الاعضا ما يتكون عن
خلط واحد ام لا وقد قلنا ان تعريفه للاعضا
يقتضي الجزم بانه ما من عضو الا ويتكون عن
خلطين او عن الاخلاط ولا شك بان الجزم بالشي

كما يناقض الجزم نقيضه كذلك يناقض الشك في
ذلك الشي واذا ثبت ان هذا الشك وارد على
القسمين جميعا فايراده بحيث يوهم انه لا يرد الا
على احد القسمين بعينه يكون ركيكا مستدركا
بل كان الاولى به ان يقول هذا الكلام يحتمل
التردد في الحكم والحكم بالتردد وايهما اراد فانه
يلزم منه التناقض بين قوله هاهنا وبين قوله
في حد الاعضا فان هذا الطريق ابلغ في ايراد الشك
والجواب عنه اصعب واما الموضع الثاني للمواخذه
وهو انه لما تصدى لايراد هذا الشك زعم
ان التناقض بين حده للاعضا وبين قوله هاهنا
نفتقر الى تلك الضميمة التي ذكرها وهي قوله
في امزجة الاعضا ان كل عضو شبيه في مزاجه
الغريزي بما تنعذى به وليس كذلك وذلك
لان الخلط اذا استحال وتشبه بالمغتذي وقام
بدل ما تحلل وان بعد سن النمو بل في سن
الشيخوخة فلا بد ان يكون ذلك الشي الذي استحال
اليه الخلط بعد التشبه التام بحيث يصدق عليه
انه جزء من العضو اذ التشبه التام هو صيرورته

جزء عضو بالفعل التام واذا كان جزءا من
العضو يكون عضوا لانه اما ان يكون جزءا من
الاعضا المركبة او من الاعضا البسيطة فان
كان الاول كان عضوا بسيطا اذ الاعضا المركبة لا
تتركب الا من الاعضا البسيطة فما كان جزءا من الاعضا
المركبة يكون عضوا بسيطا او مشتملا على عضو بسيط
وكيف كان يصدق عليه انه عضو بسيط واما ان
كان الثاني وهو ان يكون من الاعضا البسيطة وقد
ثبت ان العضو البسيط هو الذي يكون كل جزء
محسوس منه مساويا للكل في الاسم والحد واذا صدق
على الكل انه عضو صدق ايضا على هذا الجزء
انه عضو واذا صدق انه عضو كان قوله الاعضا
اجسام متولدة عن اول مزاج الاخلاط متناولا لهذا العضو
فاقتضى ان يكون متولدا عن الاخلاط لا من خلط واحد
وعند ذلك يحصل الاستغنا عن تلك الضميمة وقول
الشارح انما ذكر تلك الضميمة لزعمه ان تولد الاعضا
عن الاخلاط لا ثانيا بل لا ابتدا التكون وكيف ذلك
وقد قال فيما عرفت ان الغذا اذا صار خلطا يسمى
ذلك كونا لا استحالة فكذلك هاهنا اذا صار

الخلط جزؤ عضو وجب ان يكون عند رجال تحت
التاويل يستغنى عن الضميمة التى ذكرها لان هذه
الضميمة مع انها لا تفتقر اليها لا مدخل لها
ايضا فى هذا الغرض وذلك لان قوله فى فصل
الامزجة ان كل عضو شبيه فى مزاجه العزيزى
ما شغل لى نحو لا تفصيل الا المتشابهة فى المزاج وهو
الحرارة والبرودة وغيرهما ولا تفصى المشابهة
فى التركيب ويجوز ان يكون الخلط الواحد مزاجه
سببها المزاج عضو متكون عن الاخلاط على ما حققه
فى الجواب عن الضميمة التى يفتقر اليها فى هذا
الموضع قوله فى حد المزاج بانه كيفية تحدث من
تفاعل كيفيات متضادة الى اخره فان هذا الحد يقتضى
ان لا يقع الامتزاج الا من اشيا متضادة الكيفيات
واذا كان كذلك فقوله الاعضا اجسام متولدة
عن اول مزاج الاخلاط يقتضى ان يكون تكون
اى عضو كان من اشيا متضادة الكيفيات وذلك
لا يتصور فى خلط واحد وحينئذ يلزم النقض
المذكور فلين قال بان هذه الضميمة ايضا لا
يفتقر اليها فانا وان جوزنا حصول المزاج من شى

واحد لكن قوله الاعضا اجسام متولدة عن اول
مزاج الاخلاط يقتضى ان يكون يكون اى عضو كان
من الاخلاط المتعددة بل لو حذف لفظ المزاج
واقتصر على هذا الاعضا اجسام متولدة من الاخلاط
اقتضى ذلك قلنا لا نسلم انه لو حذف لفظ المزاج
واقتصر على ما ذكرتم اقتضى ذلك الا ترى انه لو قال
القايل الاخلاط اجسام متولدة من الاغذية
كان صحيحا مستقيما ومع ذلك لا يقتضى ان يكون
يكون اى خلط كان من اغذية مختلفة فان الغذا
الواحد يستحيل الى الخلط ونظاير هذه كثيرة
وفى مثل هذا يقال انه مقابلة الجمع بالجمع وذلك
يقتضى توزيع ما فى احد الجانبين على ما فى الجانب
الاخر وذلك لا يقتضى ما ذكرتم فعلم بان الضميمة
التى يفتقر اليها فى هذا المقام هو هذا الذى
ذكرناه لا ما ذكر بل لو اورد ما ذكره على سبيل
الاستقلال كان اولى وبيانه وهو ان مزاج الكبد
شبيه بمزاج الدم فيكون تكونه منه وذلك لان
الشيخ قدم الدم على الكبد فى الحرارة بمرتبة واحدة
وبين بان تلك الزيادة من الحرارة التى تقدم بها

الدم على الكبد ليست غريزية للدم بل هي مستفادة
من القلب حيث قال فانه وان كان متولدًا في
الكبد لكنه لاتصاله بالقلب يستفيد من الحرارة
ما ليست للكبد واذا كانت تلك الزيادة مستفا
دةً من غيره فيكونان متشابهين في المزاج الغريزي
فيلزم ان يكون يغتذي من الدم وحده فانه لو خالطه
غيره لصار الدم اسخن من الدم ان كان المخالط هو
الصفرا او ابرد منه ان كان المخالط هو البلغم و
حينئذ لا يصدق ان مزاج كل عضو شبيه بمزاج
ما يغتذي به واذا ثبت ان الكبد يغتذي من
الدم وحده يكون تولد عضو من خلط واحد وذلك
يناقض قوله في حد الاعضا فثبت ان ضم هذه
الضميمة لاستنتاج ما ذكره من الشك غير محتاج
اليه وغير مفيد واما الجواب عن الشك هو ان
نقول لا نزاع في ان قول الشيخ وحده او مع غيره
يحتمل ما ذكر من القسمين لكنه يحتمل قسمًا
ثالثًا وهو ان يقال مراد الشيخ هو ان
الخلط المحمود هو الذي من شانه ان يصير جزءًا
سواء كان ذلك وحده او مع انضمام خلط اخر اليه

وان شيئًا منهما غير داخل في ماهية الخلط المحمود
كما يقال الجسم هو الذي يكون له ابعاد ثلثة سواء
كان محدثًا او قديمًا فان هذا الترديد انما ذكر
لا للحكم بالتردد ولا للتردد في الحكم بل البيان
ان قيدي القدم والحدوث غير داخلين في ماهية
الجسم فان هذا القايل قد يكون جازمًا لحدوث
كل الاجسام كما يعتقد نحن ونجزم بحدوث
جميعها ثم مع ذلك يستقيم منا هذا الكلام
الكلام بنا على وقوف الخلاف في هذه المسلة
وذلك يدل على ان ما ذكرناه مغاير للقسمين اللذين
ذكرهما فان احد القسمين وهو الحكم بالتردد لا يصح
الا مع الجزم بوقوع الانقسام وهو ان يجزم بان
الاعضا منها ما يتكون عن خلط واحد ومنها
ما يتكون عن الاخلاط والقسم الاخر وهو التردد
في الحكم لا يصح الا مع الشك في وقوع الانقسام
واما ما ذكرناه فانه يصح مع كل واحد من الجزم
بوقوع الانقسام ومع الشك فيه وبدون كل واحد
منهما وهو الجزم بالتساوي فكان الاعتبار الذي
ذكرناه مغايرًا للاعتبارين المذكورين واذا ثبت

ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون مراد الشيخ بهذا
الكلام هو هذا القسم الثالث الذي ذكرناه ولا
يكون الشيخ جازما بوقوع الانقسام ولا شاكا فيه
بل قد يكون جازما بان اي عضو كان فانه لا يتكون
الا من امتزاج الاخلاط ويكون غرض الشيخ
من الترديد ان ينبه على ان صيرورة الخلط وحده
جزءا او مع غيره قيد ان تايدان على كونه
محمودا بل نعم كونه محمودا لمجرد كونه بحيث يصير
لو زعم زاعم بان من الاخلاط ما يصير وحده
عضوا من غير انضمام خلط اخر اليه كالدم
مثلا فان هذا الزاعم مع زعمه ذلك لا يقول
بان صيرورة الخلط وحده جزءا داخل
في كون الخلط محمودا حتى يختص وصف المحمودية
بالدم من بين ساير الاخلاط ويكون غيره من
الاخلاط واجب النفض والدفع كما حكم في الفصول
بل وصف المحمودية شامل لكل خلط يكون من شانه
ان يصير جزءا وصيرورة الخلط جزءا من
صيرورته وحده او مع غيره فذكر الشيخ هذا
الكلام دفعا لهذا التوهم كما نقول الجسم

هو الذي له ابعاد ثلثة سواء كان قديما او محدثا
اي من اعتقد قدمه ايضا فانه لا يقول بان
القدم داخل في ماهية الجسم واذا كان مراد
الشيخ ما ذكرناه اندفع الشك المذكور واما
الجواب عن الشك الاخر وهو الذي بينا وجه
استنتاجه من قوله ان مزاج كل عضو شبيه
بما يغذى به فهو انا نقول هب ان الكبد والدم
قد تشابها في المزاج ولكن لم لا يجوز ان يكون
تكون الكبد وتغذيه من الدم وغيره قوله
يصير به ابرد من الكبد قلنا لا نسلم وذلك لانه
يجوز ان يختلط به قسط من الصفرا ليكسر بزيادة
برودة السودا ويحصل للمجموع مزاج قريب
الدم بمعنى جاز مع الدم ويتولد الكبد من مجموع
ذلك وحينئذ لا يلزم المحذور ويكون اختلاطها
بالدم لا لافادة القوام ولا لافادة التسخين او
التبريد وكيف لا وان الشيخ صرح بان الدم لا
يوجد وحده ولا يجري في العروق ايضا وحده
بل مخالطا لساير الاخلاط بحيث يكون فيه قسطا

من الصفرا والسودا اختلطتا بالدم وجريتا
معه في البدن **قال** الشارح رحمه الله
لا يمكن في شي من الاخلاط ان ينقلب عن وصف
لونه رديا الى وصف كونه محمودا الا في البلغم
لان المسيحي ذكر ان البلغم قد ينقلب دما والدم
صفرا والصفرا سودا فاما انعكس ولا فالسودا ان ثم
لا ينقلب الى خلط اخر والصفرا قد ينقلب
سودا ردية غير محمودة وكذلك الدم واما
البلغم فهو الذي ينقلب دما محمودا واذا كان
كذلك فنقول قول الشيخ ومنه فضل وخلط ردي
وهو الذي ليس من شانه ذلك او يستحيل في النادر
الى الخلط المحمود يكون مقيدا بشرط لون الخلط
بلغما **قال** المجيب هذا انما يلزم ان لو كان
مراد الشيخ بالخلط المحمود هو الدم فقط وبالردي
ساير الاخلاط فيخرج منه البلغم لا الاستحالة
من وصف كونه رديا الى وصف كونه محمودا وليس
مراد الشيخ ذلك على غير تسلسل كل واحد من الا
خلاط ينقسم الى محمود والى ردي فالمحمود من كل

خلط هو الذي له مزاج معين على ما هو مذكور في
الكتاب فما دام باقيا على ذلك المزاج كان قابلا لا
ن يصير عضوا فاذا تغير عن ذلك المزاج بطلت تلك
القابلية وصار رديا ثم ان اتفق ان يتغير عن ذلك
المزاج الردي في الثاني وعاد الى مزاجه الطبيعي صار محمودا
فقد تكون صورته النوعية باقية في الاحوال كلها
مثلا الدم المحمود له مزاج معين مهما بقي على ذلك
المزاج كان محمودا واذا تغير عن ذلك المزاج صا
ر رديا وان بقيت فيه صورة الدم ثم اذا عاد الى
مزاجه الاول صار محمودا وهو دم بعد وان كان
كذلك فما من خلط الا ويتصور فيه ان يستحيل
من الصلوح الى الرداءة ومن الرداءة الى الصلاح فبطل حكمه
بان البلغم متعين لهذا والعجب ان الشارح قال
ان الشي اذا خلعت عنه صورة وحدثت فيه صورة
اخرى فان ذلك يسمى كونا وفسادا ولا يسمى استحالة
ثم انه لم حمل قول الشيخ في هذا الموضع الا على
ما يسميه كونا وفسادا وينفي عنه الاستحالة
حتى اورد ما اورد ثم ما ذكره غير مطابق
لما نحن فيه وذلك لان البلغم الذي ينقلب دما

هو الباخ الطبعي فلا يكون قد انقلب من الردآة
الى الخلط المحمود فلا يكون نظيرا لما ذكره الشيخ
قال الشيخ رحمه الله ان رطوبات البدن منها
اولى ومنها ثانية والاولى هي الاخلاط الاربعة والثانية
اما فضول واما غير فضول **قال**
الشارح قوله الاولى من الرطوبات هي الاخلاط
الاربعة يقتضي ان ما عداها لا يكون
من الاخلاط وقوله الثانية اما فضول
واما غير فضول يقتضي ان يكون الفضول
من الرطوبات الثانية فلا يكون من الاخلاط وعلى
هذا بسطوس قد جعل الفضول من جملة الاخلاط
فيكون تناقضا **اقول** لا نزاع في ان
قوله والاولى هي الاخلاط الاربعة يقتضي ان
ما عدا الرطوبات الاولى لا يكون من الاخلاط
الاربعة ولكن لماذا يلزم منه التناقض قولكم
قد جعل الفضول من الرطوبات الثانية
قلنا ان عنيتم انه جعل كل الفضول من
الرطوبات الثانية فهو ممنوع فان لفظه لا يدل
على ذلك وان عنيتم انه جعل بعض الفضول

من الرطوبات الثانية فهو مسلم ولكن لا تناقض
في ذلك وذلك لانه لا تنافي ان يكون بعض الفضول
من الرطوبات الثانية وبعضها من الرطوبات الاولى
ويكون احد البعضين مغايرا للاخر فالبعض الذي
هو من الرطوبات الاولى يكون من الاخلاط والبعض
الذي هو من الرطوبات الثانية لا يكون من الاخلاط
ونظير هذا قول القائل الانسان منه ذكر ومنه
انثى والفرس منه ذكر ومنه انثى فان هذا القول
لا يكون متناقضا ولا هذا القائل يكون قد جعل
شيا واحدا من الانسان ومن الفرس فكذلك
هاهنا الرطوبات الاولى ينقسم الى فضول والى غير
فضول والرطوبات الثانية تنقسم الى فضول وغير فضول
فاذا قال القائل الرطوبات الاولى وهي الاخلاط
منها فضول ومنها غير فضول والرطوبات الثانية
منها فضول ومنها غير فضول كان ذلك جاريا
مجرى قوله منه ذكر الانسان ومنه انثى والفرس
منه ذكر ومنه انثى وكما ان هذا القول لا تناقض
فيه لذلك الاخر من غير فرق قال الشيخ رحمه الله
والتي ليست بفضول فهي التي استحالت عن حالة

عن حالة الابتدا ونفذت في الاعضا الا انها
لم تصر جزوا من الاعضا المفرده بالفعل التام
الى اخر ما عد من اشباهه قال الشارح
رحمه الله ههنا شك وهو انا اذا حددنا الشي بحد ثم
قسمناه الى اقسام كثيرة وجب ان يكون ذلك
المحدود مشتركا بين جميع تلك الاقسام وههنا
الشيخ حد الرطوبة الثانيه التي ليست بفضليه بانها
التي استحالت عن حالة الابتدا ونفذت في الا
عضا ولم يصر جزوا لها ثم جعل احد اقسام
تلك الرطوبة الرطوبة التي نفذت في جوهر الا
عضا وصار جزءا منها فكانه قد جعل الرطوبة
التي صارت جزءا من الاعضا قسما من الرطوبة
التي لم يصر جزءا منها وذلك باطل اقول
لا شك في انا اذا حددنا الشي بحد ثم قسمناه الى اقسام
كثيرة فانه يجب ان يكون ذلك المحدود مشتركا
من تلك الاقسام ولكن لم قلتم بان المحدود
ههنا ليس مشتركا بين تلك الاقسام وظاهر
انه مشترك وذلك لانه قال هي التي استحالت
عن حالة الابتدا ونفذت في الاعضا

الا انها لم تصر جزء عضو من الاعضا المفردة با
الفعل التام فقولنا لم تصر جزءا بالفعل التام
يصدق على ما لم يصر جزءا لا بالفعل ولا بالقوة
وعلى ما صار جزءا بالقوه ولكن بعد لم تصر جزءا
بالفعل ويصدق على ما صار جزءا بالقوة وبا لفعل
ايضا الا انه لم يصر بالفعل التام واذا ثبت
ذلك فما من قسم من اقسام هذه الاربعة المعدودة
ها هنا الا وهو مندرج تحت هذا الحد اما الاقسام
الثلثة فظاهر وكذلك القسم الاخر وهو الرطوبه
القريبة العهد بالانعقاد فان الشيخ قال
وهي غذا استحال الى جوهر المغتذي من طريق
المزاج والتشبيه ولم يستحل بعد من طريق
القوام التام فهذا القسم لا يكون قد صار جزءا بالفعل
التام فيصدق عليه الحد المذكور فيكون المحدود
مشتركا بين الاقسام فلا يكون الشك المذكور
واردا بل الشك في هذا الموضع من وجه اخر
وهو ان هذا القسم ما لم يستحل الى قوام العضو
فلا بد وان يكون ارطب من العضو لزيادة المايية
فيه بالنسبة الى جوهر العضو لان استحالته

الى جوهر العضو انما يكون تحلل ما فيه من المائية
شيئا فشيئا واذا كان ارطب من العضو فكيف
يقال انه استحال الى جوهر العضو من طريق
المزاج والتشبيه ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم
ان الاستحالة الى قوام العضو انما يكون بتحلل
المائية بل بالقوة العاقدة الا ترى ان اللبن
اذا ترك فيه الانفحة فانه ينعقد من غير ان
يتحلل من مائيته شي يعتد به وكذلك فيما نحن
فيه ان يكون انعقاد العضو من الرطوبة على هذا الوجه
كيف وقد صرح الشيخ بذلك حيث قال والشحم
والسمين من مائية الدم ودسمه ويعقده البرد
واللحم يتكون من متين الدم ويعقده الحر واذا كان
كذلك فيجوز ان يكون المنعقد انعقادا
تاما مستقرا مساميا لما هو قريب العهد بالا
نعقاد فاندفع الشك **قال** الشيخ
رحمه الله واما البلغم الحلو الطبيعي فزعم جا
لينوس ان الطبيعة لم تعد له عضوا كالمفرغة
مخصوصا مثل ما للمرتين لان هذا البلغم اشبه
بالدم ويحتاج اليه الاعضا كلها فلذلك احرى

بمجرى الدم ونحن نقول ان تلك الحاجة هي لامرين
ضرورة ومنفعة **قال** الشارح رحمه الله
الشيخ لم يحل كلام جالينوس على الوجه بل ذكر عن
نفسه وجهين احدهما ان يكون قريبا من الاعضا
فاذا فقدت الاعضا الغذا اقبلت عليه قواها
وحرارتها الغريزية فانضجته وهضمته وتغذت به
واعلم ان الذي قاله انما يتم اذا كان البلغم مستعدا
لكمال الانهضام فاما لو لم نعتبر هذه المقدمة
لم يلزم من مجرد احتياج الاعضا الى الغذا الضرورة
البلغم عند الا ان حاجة الاعضا الى التغذي اعتبا
حال الفاعل وكون البلغم مستعدا للانهضام
والنضج اعتبار حال القابل وكما وجب في حصول
الفعل اعتبار حال الفاعل وجب اعتبار حال
القابل ثم اذا ضممنا هذه المقدمة الى كلام
الشيخ صار عين ما قاله جالينوس واما الذي
قال بعد ذلك من ان الحرارة الغريبة كما
تنضجه وتصلحه دما فكذلك الحرارة الغريبة
قد تعفنه وتفسده فهو غير لايق بهذا الموضع
لان المقصود ها هنا بيان العلة التي لاجلها

لم تعد الطبيعة مفرغة واستعداد البلغم لان
يتعفن بالحرارة الغريبة لا يصلح لان يكون علة
لذلك فهذا الكلام حشو في هذا المقصود بل
جعل هذا الوجه سببا للحاجة الى المفرغة
ليلايم ضرره اولى من ان يجعل سببا لعدم
الحاجة الى المفرغة الوجه الثاني في عدم
المفرغة المعينة للبلغم حاجة بعض الاعضا
الى البلغم وذلك ايضا باطل اذ لو لزم من حاجة بعض
الاعضا الى البلغم ان لا يكون له مفرغة مخصوصة
لزم من حاجة عضو اخر الى الصفرا او الى السودا
ان لا يكون لهما مفرغة بل هذا يصلح ان يكون علة
لاختلاط البلغم بالدم لا لعدم المفرغة له
والعجب ان الشيخ اعترف بان هذه العلة
موجودة في المرتين ومع هذا فقد جعلها علة
لعدم المفرغة وظهر ان العلة الكاملة ما ذكرها
الا ان جالينوس هذا كله كلام الشارح اقول
الشيخ حكى عن جالينوس علة عدم المفرغة للبلغم
تماما وهو اعتبار حال القابل وهو قوله ان
هذا البلغم قريب التشبه بالدم مع اعتبار حال

الفاعل وهو قوله ويحتاج اليه الاعضا كلها الا
ان اعتبار حال الفاعل وهو حاجة الاعضا الى البلغم
كان مجملا غير مفصل فاراد الشيخ ان يفصل ذلك
فقال يقول ان تلك الحاجة هي لامرين فالشيخ
قد تصدى لتفصيل حاجة الاعضا انها على اي وجه
هي وكيف هي وما تصدى لبيان علة عدم المفرغة
تماما واذا عرفت ذلك فنقول يسقط عنه
الشك الاول وهو ان الشيخ اقتصر على اعتبار
حال الفاعل وهو حاجة الاعضا الى البلغم ولم يتعرض
لاعتبار حال القابل وهو كون البلغم مستعدا لان
يصير دما وغذا لان الشيخ في هذا المقام ما تصدى
الا لبيان الحاجة وهو اعتبار حال الفاعل فقط فلا
يلزمه شي اخر بل لو تعرض لاعتبار حال القابل
كان ذلك ادخالا لباب في باب وذلك تخبيط
وغير لايق اما قوله ان الشيخ جعل في الوجه
الثاني علة عدم المفرغة للبلغم حاجة بعض
الاعضا الى الاغتذا بالبلغم قلنا قد بينا
ان الشيخ ما تصدى لبيان علة عدم المفرغة
فلا يكون قد جعل حاجة بعض الاعضا الى البلغم

علةً لعدم المفرغة بل تصدى لبيان حاجة الاعضا
كلها الى البلغم لكن الحاجة لما كانت على وجهين
مختلفين احدهما هو شامل لكل الاعضا وهو ان
الاعضا اذا انفقدت الدم اقبلت بقواها
الى البلغم وانضجته وهضمته وتغذت به وهو
دم والثاني وهو مخصوص ببعض الاعضا التي
يجب ان يكون في غذايها قسط من البلغم مثل
الدماغ فهو يغتذي بالبلغم وهو بلغم فلاجرم
ذكر الشيخ في الوجه الاول الحاجة المشتركة
بين كل الاعضا وفي الوجه الثاني الحاجة التي
هي مختصة ببعض الاعضا ليلون ولي فيما التفر
وهو بيان كمية تلك الحاجة على سبيل التفصيل
وحينئذ لا يبقى التعجب الذي ذكره حيث قال
والعجب ان الشيخ اعترف بان هذا المعنى
موجود للمرتين ومع ذلك جعله علةً لعدم المفرغة
لانه ثبت ان الشيخ لم يجعل هذا علةً لعدم
المفرغة وايضاً ليس هذا الجواب على
وحده بل هو بعض المفاعل ثم ان باعتبار هنا
القدر من الحاجة قد اجرى بعض المرتين

وهو ان يختلط بالدم فيغذو الاعضا

مع الدم فالحاصل ان الذي يقتضي عدم المفرغة
للبلغم هو مجموع الحاجتين المذكورتين ولم يوجد ذلك
في المرتين اما قوله كون البلغم بحيث يعفنه الحرارة
الغريبة وتفسده لا يصلح الا ان يكون علةً لعدم
المفرغة فكيف ذكره الشيخ ولم يجعل شيا علةً لعدم
المفرغة فلا يكون قد جعل هذا علةً لذلك
قوله لا فايدة في ذكره ها هنا قلنا فيه فايدة وهو
ان هذا الكلام الذي ذكره ههنا يقع جواباً عن
سوال من يشكل ونقول لا شك ان جعل المرارة
مفرغةً للصفرا والطحال مفرغة للسودا
له علةً وذلك هو كون المرتين بحيث ~~حيث~~ يعفنهما
الحرارة الغريبة فلو اجريا مع الدم في البدن
كله لعم ضررهما فلطف الصانع الحكيم وجعل
لكل واحدة منهما مفرغةً معينةً ليلا يعم ضررهما
وقد صرح الشيخ بهذا المعنى حيث قال اما القسم
النافذ الى المرارة فينفذ لضرورة ومنفعة اما
الضرورة فاما بحسب البدن كله وهو تخليصه عن
الفضل وكذلك في السودا واذا ثبت ذلك فنقول
كما ان المرتين هما بحيث يعفنهما الحرارة الغريبة

فلذلك البلغم حيث تعفنه الحرارة الغريبة فكانت
علة المفرغة موجودة في البلغم فوجب ان يكون له
مفرغة ولما علم الشيخ رحمه الله وروده هذا
السوال ذكر هذا الكلام ههنا على وجه يفطن عند
التامل لهذا السوال والجواب عنه فقال فان
المرتين وان شاركتا البلغم في ان الحرارة الغريبة تعفنه
وتحيله فاسدا او لينهما لا تشاركانه في ان الحرارة
الغريزية تنضجه وتصلحه دما ومعنى هذا الكلام
انه لا نزاع في ان المعنى الذي يقتضي ان يكون الخلط
له مفرغ معين موجود في البلغم وهو كونه بحيث
تعفنه الحرارة الغريبة لكن وجد لهذا المعنى
في البلغم معارض وهو كونه بحيث تنضجه الحرارة
الغريزية وتصلحه دما ويغتذي به الاعضا التي
فقدت الغذا وهذا المعارض معدوم في المرتين
فانهما ليستا بحيث تصلحهما الحرارة الغريزية دما
واما ما وجد في المرتين من حاجة بعض الاعضا
اليهما فذلك موجود في البلغم على ما فصله الشيخ
فتخصيص البلغم حينئذ بما ذكرنا من الحاجة وحينئذ
لا يلزم ان يكون البلغم له مفرغ معين اذ صار

المعنى الذي يقتضي للمفرغ معارضا بمعنى يقتضي اجرا
البلغم كله مع الدم ثم ان المعنيين تعارضا في الدم فبسبب
رجحان المعارض فان الدم ايضا بحيث يعفنه الحرارة
الغريبة الا ان الاعضا كلها لما احتاجت الى الدم
اجري في البدن كله ولم يجعل له مفرغ معين
كذلك في البلغم واذا تبين ان هذا الكلام يتضمن
هذا السوال وجوابه كان متضمنا لفايدة عظيمة
فكيف يقال انه لا فايدة فيه فهذا ما قدرت على استخرا جه
من فوايد كلامه في هذا الموضع وان كان بتامل
يسير وظني بالشيخ ان كلامه يشتمل على اضعا ف
ما اتبينه وانبه عليه قال الشيخ رحمه الله
اما من ذات اليسار فالطحال فان الطحال قد يسخن
لجوهره لا بالشرايين والاوردة الكثيرة فيه
قال الشارح رحمه الله فيه شك وهو ان
الطحال وان كان باردا يابسا بالطبع فانه بسببه
يكتسب لمجاورته الحرارة الغريزية من الحرارة
الغريبة ما هو اشد حرارة من حرارة الكبد
وذلك كالحاصل في حرارة الصبي والشباب
فالطحال يسخن بتلك الحرارة لا بالشرايين والاوردة
التي فيه

اقول قولكم اليابس اشد حرارة من الرطب
قلنا ذلك اذا تساويا في الحرارة الاصلية
الغريزية فان المبين في حرارة الصبي والشباب
هو على هذا الوجه فانه قال نتوهم ان حرارة
واحدة بعينها فشا تارةً في جسم كثير رطب وفشا
اخرى في جسم قليل يابس فلم قلتم ان الكبد والطحال
قد تساويا في الحرارة الاصلية وظاهر انه ليس
كذلك وقد اعترف الشارح بحيث قال
الطحال بارد يابس بالطبع اما قوله تكتسب من
المجاور قلنا ولم قلتم ان الحرارة المكتسبة تكون مساويةً
للحرارة الاصلية التي للكبد وان كانت المكتسبة
حاصلةً لليابس وهذا الغرض في حرارة الصبي
والشباب فلا بد من برهانٍ وايضاً فهذا يعين
ما قال الشيخ لان ذلك المجاور الذي تكتسب
منه الحرارة ليس الا الاوردة والشرايين فلا يكون
الطحال قد يسخن بجوهره بل بالشرايين والاوردة
ويكون الطحال مؤديةً للحرارة وواسطةً وبصيرة كالحجاب
الذي يؤدي حرارة القلب الى المعدة فيصدق
قول الشيخ الطحال يسخن لا بجوهره بل بما فيه من الاوردة

والشرايين وبهذا يندفع الشك المذكور بل الشك الذي
يمكن ان يورد ههنا هو ان يقال ان الشيخ
اخر الشرايين والاوردة عن الطحال في طبقات
الحرارة في فصل امزجة الاعضاء وقوله ههنا
الطحال قد يسخن لا بجوهره بل بالاوردة والشرايين
يقتضي ان تكون هذه العروق احر من الطحال
بل يوهم ان الطحال لا حرارة فيه اصلا فكيف هذا
وذلك فان قلت المؤخر عن الطحال في فصل امزجة
الاعضاء هو جوهر الشرايين والاوردة لانه
عصبي فيكون ابرد من الطحال واما المسخن ههنا
فهو الشريان والوريد لا بجوهرهما بل بما يقبلان
من حرارة الروح والدم الموجودين فيهما فاندفع
الشك قلت لا يمكن الحمل على ما ذكرتم فان الشيخ
صرح بان المؤخر من الطحال في امزجة الاعضاء
ليس هو جوهر الشريان والوريد بل مع ما يقبلان
من حرارة الروح والدم حيث قال ثم طبقات
العروق الضوارب لا بجواهرها العصبية بل
لما يقبله من تسخين الروح والدم اللذين فيهما
ثم طبقات العروق السواكن لا لاجل الدم وحده

ويمكن ان يجاب عن هذا الشك بان الشيخ لم يحكم
بان الطحال لا يسخن فان النسخة هكذى فان
الطحال يسخن لا بجوهره بل بالشرايين والاوردة معناه
ان تسخين الطحال للمعدة ليس بمجرد جوهره بل بجوهره
وبالشرايين والاوردة الكثيرة التي فيه ولهذا فاني
قد رايت في بعض النسخ هكذى وهو ان الطحال
قد يسخن لا بجوهره بل وبالشرايين والاوردة الكثيرة
التي فيه واذا حملناه على هذا المعنى اندفع الشك
لان هذا المعنى لا يقتضي ان يكون الشرايين والاوردة
اسخن من الطحال بل لا يقتضي سوى انضمام تسخين
الاوردة والشرايين الى تسخين جوهر الطحال
واما النسخة التي في الشرح وهي ان الطحال لا يسخن
بجوهره فليست بصحيحة ولا رايتها الا في الشرح
والله اعلم قال الشيخ رحمه الله وحينئذ
تتطبخ وفي كل انطباخ لمثله شيء كالرغوة وشيء
كالرسوب وربما كان معهما شيء هو الى الاحتراق
ان افراط الطبخ او شيء كالفج ان قصر الطبخ قال
الشارح رحمه الله هذا الكلام يدل على ان الصفرا
والسودا ضروري عند تكون الدم واما تكون البلغم

فغير ضروري عند تكون الدم لان قوله وربما
كان معهما شيء كالفج ان قصر الطبخ انما يصح اذا لم يكن
ضروريا ولهذا السبب ايضا لما ذكر الاسباب
الفاعلية للاخلاط جعل السبب الفاعل للدم
والصفرا والسودا الطبيعيتين هو الحرارة المعتدلة
واما البلغم الطبيعي فقد جعل سببه حرارة مقصرة
واذا كان تكون البلغم عن حرارة مقصرة والحرارة
المقصرة غير طبيعية وجب ان لا يكون البلغم لكن اذا
لم يكن البلغم لم يحصل الدم الصالح لتغذية الدماغ
فحصول البلغم يجب ان يكون طبيعيا لانه محتاج اليه
في تغذية الدماغ اقول لا نزاع في
ان قول الشيخ وربما كان شيء كالفج يقتضي ان
لا يكون البلغم ضروريا لكن لا مطلقا بل يقتضي
ان لا يكون ضروريا في كل انطباخ فان قوله وربما
راجع الى كل انطباخ فانه قال وفي كل انطباخ
لمثله شيء كالرغوة وشيء كالرسوب وربما كان شيء
كالفج اي في كل انطباخ ان لا يكون يكون البلغم
ضروريا في كل انطباخ ان لا يكون يكون البلغم ضروريا
ثم ان كل واحد منهما ضروري الوقوع في نوع الانسان

في الجملة ونظاير هذا كثيرة كذلك ههنا قوله جعل
السبب الفاعلي للبلغم هو الحرارة المقصرة والانسان
مادام على حالة الطبيعة لا تكون حرارته مقصرة
قلنا الانسان مادام على حالة الطبيعة لا تكون
حرارته قاصرة واما ان لا تكون مقصرة فلا وسياتي
تحقيق هذا الكلام ومما يمكن ان يورد ها هنا
من الشكوك هو ان يقال ان قول الشيخ وربما
كان معهما شي هو الى الاحتراق ان افرط الطبخ
او شي كالفج ان قصر الطبخ يقتضي ان يكون تكون
البلغم وتكون الصفرا والسودا الطبيعيين في
انطباخ واحد وهو القاصر وان يكون تكون الصفرا
الطبيعية وغير الطبيعية وكذلك تكون السودا
الطبيعية وغير الطبيعية في انطباخ واحد
وهو المفرط وذلك متناقض اما الاول فهو تكون
البلغم مع تكونهما فلانه قال السبب الفاعلي للبلغم حرارة
مقصرة وسببه الصوري قصور النضج وسببهما
الفاعلي حرارة معتدلة وسببهما الصوري مجاوزة
النضج الى الافراط فلو تكونت هذه الثلثة في انطباخ
واحد لزم ان يكون الحرارة مقصرة وان يكون

النضج قاصرا وان يكون مجاوزا الى حد الافراط
بالنسبة الى انطباخ واحد وذلك متناقضة ظا هرة
واما الثاني فهو تكون الصفرا والسودا الطبيعيين
وغير الطبيعيين في انطباخ واحد فلانه قال
في الاسباب الفاعلية لهذه اما الطبيعي منهما فحرارة
معتدلة واما الخارج منهما فحرارة نارية فلو تكونت
هذه كلها في انطباخ واحد لزم ان تكون الحرارة
معتدلة بالنسبة الى انطباخ واحد وهذا ومفرطة
ايضا متناقض فان قلت لا نسلم ان قوله وربما
كان معهما يقتضي ان تكون البلغم والصفرا والسودا
الغير الطبيعيتين مع تكون الصفرا والسودا الطبيعيين
في انطباخ بل لا يقتضي سوى اجتماع هذه الاشيا
فانه قال وربما كان معهما والكون معهما اعم من الكون
معهما في انطباخ واحد واذا كان كذلك فيجوز ان
تكون البلغم في انطباخ والطبيعيتان في انطباخ اخر
والخارجيان في انطباخ ثالث وكلها تجتمع في الكبد
وحينئذ يندفع الشك المذكور قلت لو حملنا على ما
ذكرتم وهو مطلق اجتماع هذه الاشيا في الكبد
لا اجتماعها في انطباخ واحد يلزمنا الشك الذي
اورده

الشارح لانا انما دفعنا ذلك بانا جعلنا قوله وربما
راجعًا الى كل انطباخ حتى قلنا لا يلزم من ان
لا يكون ضروريًا فى كل انطباخ ان لا يكون ضروريا
اصلا فاما لو حملناه على ما ذكرتم يلزم الشك الذى
ذكره الشارح على وجه لا يمكن دفعه بما ذكرناه فانه
يصير تقدير الكلام وربما كان فى الجملة شى كالرغوة
وربما لم يكن اصلا فيلزم ان لا يكون البلغم ضروريا اصلا
وايضًا فان قوله وفى كل انطباخ لمثله شى
كالرغوة وشى كالرسوب يقتضى ان لا يخلو انطباخ ما
عن الصفرا والسودا الطبيعيين ثم ان البلغم
لا بد وان يكون فى شى من هذه الانطباخات
وحينئذ يكون تكونه مجامعًا لتكونهما فى انطباخ واحد
ويلزم المحذور المذكور وكذلك القول فى تكون المحترقين
وعند ذلك يظهر بطلان قوله البلغم يتكون فى
انطباخ والطبيعيتان فى انطباخ اخر والمحترقيان
فى انطباخ ثالث لانه قد ثبت ان انطباخا لا يخلوا
عن الطبيعيين فلا نتصور ما ذكره من الاعتذار
بل الجواب الصحيح هو ان يقال لا اشك ان الجزء الذى
يتكون منه البلغم من الغذا غير الجزء الذى يتكون منه

الصفرا والسودا الطبيعيين وكذلك ايضا
مغاير للجزء الذى يكون منه الصفرا والسودا غير
الطبيعيين وكل ذلك مغاير لما يتكون منه الدم
واذا كان كذلك فلا يجوز ان يكون تاثير الحرارة الواحدة
فى الجزء الذى هو مادة البلغم بحيث يعد قاصرا فتكون
تلك الحرارة مقصرة بالنسبة الى فعلها فى ذلك الجزء
والنضج ايضا يكون قاصرا وتاثيره فى الصفرا والسودا
المحترقة يكون بحيث يعد مفرطا فيكون تلك الحرارة
خارجة عن الاعتدال الى جانب الافراط بالنسبة
الى فعلها فى الجزء الذى هو مادتهما واما تاثيرها
فى الجزء الذى هو مادة الدم والذى هو مادة الصفرا
والسودا الطبيعيين يكون بحيث لا يعد قاصرا
ولا مفرطا بل يكون وسطا بينهما فيكون تلك الحرارة
معتدلة بالنسبة الى فعلها فى هذه الاجزا
ثم ان هذه الاجزا ايضا تختلف اختلافا يسيرا
فبعضها يكون اقبل لتاثير الحرارة فنضجه يجاوز
حد الاعتدال يسيرا وهو الصفرا والسودا
الطبيعيتين وبعضها لا يكون كذلك بل يكون
النضج فيه على العدل ما يكون وهو الدم وهذا الاختلاف

لايكون لاختلاف الحرارة فانا فرضناها حرارة واحدة
بل لاختلاف القوابل فان اجزا الغذا وان كانت
متشابهة في الحس لكنها مختلفة في الحقيقة
فتاثر هذا الجزو عن الحرارة الواحدة يكون مخالفا
لتاثر ذلك الجزو الاخر عنها وبسبب ذلك تحصل هذه
الاخلاط المختلفة والى هذا المعنى اشار الشيخ رحمه الله
بعد فراغه من كيفية تولد الاخلاط حيث قال ويجب
ان نعتبر القوى المنفعلة بازاء القوى الفاعلة
اي ان الاختلاف كما يقع لاختلاف الفاعل
كذلك يقع لاختلاف القابل وههنا وان كان
الفاعل واحدا وهو حرارة المعدة والكبد والقوة
المغيرة وغير ذلك ولكن القابل وهو الغذا
مختلف الاجزا فلذلك حصل هذا الاختلاف
والشيخ رحمه الله انما ذكر هذا الكلام دفعا
لهذا الشك ثم ان هذا الشك لا ينشا من قوله اولا
كان معهما شي الى الاحتراق يتشبث ايضا
من مجرد قوله وفي كل انطباخ لمثله شي كالرغوة
وشي كالرسوب فانه لابد من الالزام ايضا مهما
فانه هو الذي له الرغوة وله الرسوب في جنسه

يلزم الشك لان السبب الصوري للدم هو النضج
المعتدل وسبب الصوري لهما هو النضج المجاوز
للاعتدال فيلزم ان يكون النضج معتدلا لاوان
لايكون معتدلا وهو محال والجواب عنه ماذكرناه
وبينا ان الشيخ رحمه الله لم يهمل ذلك
بل اشار اليه فيما ذكرناه من الموضع والله اعلم بالصواب

التعليم الخامس فصل وخمس جمل الفصل في
ماهية العضو واقسامه

قال الشيخ رحمه الله الاعضا اجسام متولدة من
اول مزاج الاخلاط كما ان الاخلاط اجسام متولدة
عن اول مزاج الاركان قال الشارح رحمه الله
اعلم انه ليس غرض الشيخ من قوله الاعضا اجسام
متولدة من اول مزاج الاخلاط ان يكون ذلك حدا
للعضو لان هذا لا يصلح لذلك لان فضلات الهضم
الثالث والرابع وهي الوسخ والقيح بل المني واللبن
بل الارواح كل ذلك اجسام متولدة من اول مزاج
الاخلاط وليست باعضاء وايضا فان قوله
من اول مزاج الاخلاط اما ان يعني به ما يكون
تولده عن امتزاج الاخلاط تولدا اوليا او لا يكون

ذلك معتبرًا بل كلما يتولد عن امتزاج الاخلاط
سوا كان ذلك التولد قريبا او بعيدا فهو عضو
فان حملنا الحد على الوجه الاول خرجت الاعضا
الالية عن الحد لان تولدها ليس من امتزاج
الاخلاط بل تولدها من [illegible] تركب الاعضا
البسيطة بل الوتر من الاعضا البسيطة وتولده
من [illegible] الرباط والعصب وايضا خرج اكثر الاعضا
البسيطة عنه مثل العظام والاعصاب والعروق
فان تكونها في اول الامر عن المني لا عن الدم على ما اعترف
الشيخ به في اخر هذا الفصل في قوله ومن
الاعضا ما هو بعيد المزاج عن الدم ويحتاج الدم
في ان يستحيل اليه الى استحالات متدرجه
وايضا يدخل في حد الخلط المتولد عن خلطين
كالصفرا المحية المتولده من اول مزاج الصفرا
والبلغم وكذلك الكراثية والزنجارية وكذلك البلغم
المالح وان حمل الحد على الوجه الثاني دخلت فيه
الاخلاط المركبة وشي اخر وهو ان البدن
كله انما يتولد عن امتزاج الاخلاط وان كان ذلك
بوسايط فيلزم ان يكون البدن عضوا وايضا

فانه ذكر في فصل ماهية الخلط في حد الرطوبات
الثانية التي ليست بفضلية انها التي استحالت عن حالة
الابتدا ونفذت في الاعضا الا انها لم تصر جزو عضو
وقوله عن حالة الابتدا اي بدء الخلطية لانه
جعل الاخلاط رطوبات اولى فاذا هذه
الرطوبات الثانية انما تولدت عن امتزاج الاخلاط
واستحالاتها مع ان الرطوبات الثانية ليست
باعضا وظهر ان هذا الكلام لا يصلح حدا للعضو
اقول نحن نفسر كلام الشيخ اولا ثم نتكلم
على كلام الشارح ونبين ما فيه ثانيا اما الاول
فاعلم ان الاشيا اذا اختلفت اختلافا شديدا
ثم اراد مريد ان يورد معنى شاملا لجملة تلك الاشيا
ولا يشمل غيرها بل الغالب ان يكون ذلك المعنى
مشتركا بين تلك الاشيا وبين غيرها كما اذا
سيل انسان عن الشجر والانسان والذهب
ما هذه الاشيا فانه لا يمكنه ان يذكر في جوابه
غير الجسم او الجسم المتكون ثم ان ذلك كما هو شامل
لهذه الاشيا كذلك شامل لغيرها على ما
لا يخفى واذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان الاعضا مختلفة

بالحقيقة اختلافا شديدا فان العظم في غاية البعد
من الكبد والدماغ والمعدة والقلب وكذلك
الشعر في غاية البعد من هذه الاشيا فالشيخ
لما حاول ان يذكر معنى يشتمل جميع انواع الا
عضا امكنه ان يذكر الا معنى يكون شاملا لجملة
الاعضا لكنه يكون مشتركا بين الاعضا وبين
غيرها وكما يصدق ذلك المعنى على الاعضا
كذلك يصدق على غيرها وهو قوله انها اجسام
متولدة من اول مزاج الاخلاط فان هذا المعنى
شامل لجملة انواع الاعضا لكنه غير مخصوص
بالاعضا بل هو صادق على المني وعلى الرطوبات
الثانية والمخ والصفرا المحترقة والبلغم المالح
والاورام والثاليل وغير ذلك ومما لا يخفى
ان الشيخ رحمه الله استدرك هذا المعنى ونبه
على ان هذا ليس حدا حتى لا يتوهم متوهم ان الشيخ
قصد بذلك تحديد الاعضا فقال كما ان
الاخلاط اجسام متولدة من اول مزاج الاركان
فان الشيخ ذكر هذا الكلام لشيئين احدهما
ما ذكرناه وهو ان يتوهم انه قصد بهذا الكلام

تحديد الاعضا فقال كما ان الاخلاط اجسام متولدة
من اول مزاج الاركان اي كما ان الاخلاط تولدها
من اول مزاج الاركان ليس مخصوصا بالاخلاط
بل هو شامل للغذا وساير المركبات كذلك الاعضا
تولدها من اول مزاج الاخلاط ليس مخصوصا بالاعضا
بل هو شامل لغيرها مثل المني والرطوبات الثانية
وغير ذلك مما عددناه وكما ان قولنا الاخلاط
اجسام متولدة من اول مزاج الاركان لا يصلح
ان يكون حدا للاخلاط كذلك قولنا الاعضا
اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط لا يصلح
ان يكون حدا للاعضا الثاني انه ان توهم
متوهم ان تكون الاعضا من الاخلاط لا يكون
بالامتزاج الاول بل المزاج الاول حصل منه الرطوبات
الثانية ثم ان الاعضا يتكون من امتزاج الرطوبات
الثانية ثم ان الاعضا الالية يتكون من تركيب
الاعضا البسيطة فيكون تكونها من الامتزاج
الثاني والثالث فنبه الشيخ على بطلان
هذا الوهم حيث شبه تولد الاعضا من الاخلاط
بتولد الاخلاط من الاركان فان الانسان

اذا ناظر في تولد الاخلاط من الاركان علم ان
ذلك بالمزاج الاول وذلك لان الاركان اذا
تفاعلت بقواها امتزجت حدث منها
الغذا ثم ان الغذا يحصل منه الاخلاط بمجرد الاستحالة
دون الامتزاج فان الغذا الواحد يستحيل
خلطا والمزاج لا يكون من اشيا متضادة الكيفية
فاذن ليس بين الاخلاط والاركان الامزاج واحد
واذا علم ذلك في تكون الاخلاط من الاركان علم
مثله في تولد الاعضا من الاخلاط وذلك لان
الاخلاط اذا امتزجت حدث منها الرطوبات
الثانية ثم ان الاعضا يتكون من الرطوبات الثانية
بمجرد الاستحالة دون المزاج فان الرطوبة
الواحدة يتكون منها العضو ولا يكون بين الاخلاط
ومن الاعضا الامزاج واحد وان كان بينهما
استحالات فيعلم ان تكون الاعضا من الاخلاط
بالمزاج اول واما الاعضا الالية فتكونها
من الاعضا البسيطة بمجرد التركيب والاجتماع
دون المزاج فهو بعيد في المزاج الاول واذا علم
ذلك اندفع الوهم المذكور فهذا شرح كلام الشيخ

السابع

على حسب ما قدرنا عليه واما البحث في كلام
التنبيه على ما فيه فنورده في قسمين الاول في قوله
بان هذا الكلام لا يصلح حدا للعضو وهو صواب
لا ريب فيه وقد قلنا سبب ذلك وبينا ان الشيخ
نبه على ذلك واما الذي ذكره في بيان ان هذا
الكلام لا يصلح حدا للعضو فهو على قسمين
احدهما بطريق النقض وهو ان هاهنا امورا يصدق
عليها انها اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط
مع ان شيئا من تلك الامور ليس بعضو والقسم الثاني
بطريق عدم الطرد وهو ان هاهنا اعضا لا
لا يصدق عليها انها اجسام متولدة من اول
مزاج الاخلاط اما القسم الاول فصحيح وقد
بينا فيما تقدم سبب ذلك وان الشيخ ايضا
نبه على ذلك واما القسم الثاني وهو ان ههنا اعضا
لا يصدق عليها انها اجسام متولدة من اول مزاج
الاخلاط فهو غير صحيح اما قوله بان الاعضا
الالية ليست متولدة من اول مزاج الاخلاط
فباطل لانه ليس بين الاخلاط وبين الاعضا
الالية الامزاج واحد وكذلك جميع ما عداه

من الوتر والعظام والعروق والاعصاب فانه
لم يتوسط فيه بين الاخلاط وبين هذه الاعضا
الا مزاج واحد واما تكونها من الاعضا البسيطة
والمني فذلك بطريق التركيب والاجتماع او الاحالة
دون المزاج ثم لو صح ان ههنا اعضا ليست متولدة
من اول مزاج الاخلاط لكان قول الشيخ الاعضا
اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط هذرا او كذبا
فانه عند ذلك لا يكون معه الفايدة اصلا ولا صادقا
على كل الاعضا فيكون هذه الخطة للشيخ لا تبيينا
لكلامه والشارح رحمه الله تصدى في هذا الموضع
لتبيين كلامه لا لتخطئته فلا يستقيم ذلك
البحث الثاني في المناقضات التي وقعت في كلام
الشارح في هذا الموضع من جملتها انه قال المخ
جسم متولد من اول مزاج الاخلاط وليس بعضو
ثم قال من بعد ذلك الشيخ تركه في ذكر
الاعضا ذكر المخ ولعله تركه لانه راجه
تحت العظم فزعم كون المخ من جملة الاعضا مع
انه قد قال وليس المخ من جملة الاعضا ومن
جملتها انه زعم ان الاعضا الاصلية ليست متولدة

من اول مزاج الاخلاط فانه قال بل تكونها
في اول الامر عن المني وقال ايضا وقد اعترف
الشيخ بان الاعضا ما هو بعيد المزاج من الدم منها ما
فيحتاج الدم في ان يستحيل الى ان يستحيل اولا البه
استحالات متدرجة كالعظم فعلى هذا لا تكون
العظم متولدة من اول مزاج الاخلاط ثم لما رد على
من زعم ان البسيط لعصبة هكذا الاعضا اجسام
متولدة من اول مزاج الاخلاط كما ان الا
خلاط اجسام متولدة من اول مزاج الاغذية
كما ان الاغذية اجسام متولدة من اول مزاج
الاركان قال اما ناقض هذا النوع فانه قال ايراد
هذه الزيادة خطا وذلك لان يكون شي من شي
اخر على جهتين احدهما ان يزول عن الشي
صورته ويحدث فيه صورة اخرى والثاني
ان ينضم الى الشي غيره ويحدث للمجموع صورة غير
ما للكل واحد منهما والشيخ حاول ذكر المراتب
الواقعة في القسم الثاني والاركان اذا اجتمعت
حتى حصل منه الغذا لم يتوقف حصول الخلط
من الغذا على اجتماع اغذية كثيرة بل
الغذا الواحد

يمكن ان يزول عنه الصورة الغذائية ويحدث
فيه الصورة الخلطية فالاركان بعد اجتماعها
وان كان لابد من صيرورتها غذاء اولا
حتى يصير خلطا ثانيا ولكن مرتبة الغذائية
لما لم يعتبر فيها التركيب لم يجر ذكرها عند ما يراد
تعديد مراتب التركيب والمزاج فثبت ان ايراد
هذه الزيادة غير جائز هذا كله ما اورده في
بيان الرد على هذا القائل فاقول بين
قوليه اعني قوله ان العظام والاعصاب والعروق
ليست متولدة من اول مزاج الاخلاط وقوله
ان ايراد هذه الزيادة تخطئة لما ذكره من البيان
مناقضة وذلك لانه بين فيما سبق ان تولد
الاعضاء من الاخلاط مثل تولد الاخلاط من الاركان
فان كان تولد الاعضاء من الاخلاط بالمزاج
الاول فقد بطل ان الاعضاء المركبة وغيرها
من العظام والاعصاب ليست متولدة من
اول مزاج الاخلاط وان لم يكن تولد الاعضاء من
الاخلاط بالمزاج الاول لم يكن ايضا تولد الاخلاط
من الاركان بالمزاج الاول وحينئذ لا يكون

ايراد هذه الزيادة بل صوابا حقا وكيف ما كان　　هنا ساقط مواد
فان قوله في الموضع الآخر ثم ان الشارح رحمه الله
لما فرغ من بيان ان هذا الكلام لا يصلح حدا
للعضو قال والصحيح ان يقال في حد العضو انها
اجزاء جسمانية متولدة من امتزاج الاخلاط يتألف منها
البدن اقول الاشكال على هذا من
وجهين احدهما ان قوله يتألف منها البدن
يدل على انها اجزاء للبدن ويكون دالا بالتضمن
على انها اجزاء وقد ذكر في الاول انها اجزاء فيلزم منه
التكرار وذلك غير جائز في الحدود الثاني انه
ينتقض بالارواح فانها اجزاء جسمانية متولدة
من امتزاج الاخلاط يتألف منها البدن وليست
باعضاء وايضا فان قوله يتألف منها البدن اما
ان يريد به ما يتوقف عليه مسمى البدن سواء كان كاملا
او غير كامل او ما يتوقف عليه كمال البدن او يريد به
ما كان مع البدن منه في الجملة وان لم يتوقف
عليه شيء من الامرين فان اراد به الاول خرج عنه
الشعور بل الاصابع وغير ذلك فان مسمى البدن
يتحقق بدون هذه الاشياء وان اراد به الثاني

خرجت الاصبع الزائده واليد الزائده وغيرهما
فان كمال البدن لا يتوقف عليهما مع انهما اعضا
على ما لا يخفى وان اراد به الثالث دخل فيه السلع
والثاليل بل الرطوبات الثانيه وغير ذلك فعلم
بان هذا لا يصلح حدا للعضو وان الاشارة
الى الحد الجامع المانع للاعضا عسيرة لما ذكرنا
من غاية اختلافها بل الاولى الاقتصار على ما ذكره
الشيخ من القدر المشترك بين جميع الاعضا والله اعلم
قال الشارح رحمه الله قول الشيخ في تعريف
الشريانات والاوردة في اندراجها تحت الاعضا
البسيطة فانه قال في تعريفها انها مجوفة وذلك
يقتضي ان الشريان والوريد اذا قطع نصفين
او اثر طولا لا ان لا يكون كل قطعة منها شريانا ولا
وريدا لانها ليست مجوفة وحينئذ لا يكون جزء
الشريان مساويا لكله في الاسم والحد فيلزم ان لا يكون
من الاعضا البسيطة والشيخ عدهما من الاعضا
البسيطة **اقول** هذا الشك انما يتوجه ان
لو بين ان غرض الشيخ من هذا الكلام هو تعريف
هذه الاعضا وتحديدها فحينئذ يتوجه الشك

فانه قال الاعضا البسيطة هي التي يكون كل جزء محسوس
منها مساويا للكل في الاسم والحد وحد الشريان
وهو كونه جسما نابتا من القلب ممتدا مجوفا طولا
غير مستمر بين كله واجزايه فلا يكون من الاعضا
البسيطة لكن لم قلتم ان مراد الشيخ من ذلك هو
تحديد هذه الاعضا وتعريفها وظاهر انه ليس
كذلك الا ترى انه قال واللحم هو حشو خلل الاعضا
وهذا ليس يصلح ان يكون حد اللحم او رسما له وذلك
ظاهر بل غرض الشيخ ان يذكر هذه الاعضا
ولتعيين اشكالها ويبين منافعها التي خلقت
هذه الاعضا لاجلها وكذلك في تعديد المنافع
واصنافها الحاصلة منها واذا لم يكن غرضه
من ذلك تعريف هذه الاعضا وتحديدها فلا يتوجه
الشك اصلا ولين سلمنا ان الغرض من ذلك تعريف
هذه الاعضا لكن الغرض منه تعريف حدي ام رسمي
الاول ممنوع فانه عد في هذا الكلام انها نابتة
من القلب وانها مخلوقة لترويح القلب وان لها
حركات منبسطة ومنقبضة وهذه الامور غير داخلة
في ماهية الشريان والحد لا يذكر فيه الا الامور الداخلة

في الماهية فلا يكون هذا التعريف تعريفاً حدياً
والثاني مسلم لكنه لا يلزم الشك المذكور حينئذ
وذلك لان الرسم تم بذكر الجنس وبعض الخواص
ثم ان الخاصة تنقسم الى ما يكون خاصة لازمة
شاملة لجملة افراد النوع والى ما يكون مفارقة
حاصلة لبعض افراد النوع دون البعض واذا
كان كذلك جاز ان يقال النبات من القلب
والامتداد والتجويف مع ساير الصفات مجموع
ذلك يكون خاصة للشريانات الا انها ليست
خاصة لازمة شاملة لجملة افرادها بل هي مفارقة
مخصوصة ببعض افرادها وحينئذ لا يلزم من
انتفاء هذه الخاصة عن كل قطعة ان لا يسمى شريانا
وان لا يكون شريانا حقيقة حتى لا يكون الشريانا
من الاعضاء البسيطة بل جاز ان يكون تلك القطعة
مع انها اعدمت تلك الخاصة يسمى شريانا حقيقة
ويكون مساوياً لكله في الاسم والحد وحينئذ يكون
منتدرجا تحت الاعضاء البسيطة وعلى هذا يندفع
الاشكال المذكور ومثال ذلك انا اذا قلنا في تعريف
الانسان تعريفاً رسمياً انه الحيوان الكاتب بالفعل

كان هذا التعريف صحيحاً ثم لا يلزم منه ان لا يكون
الشخص العادم للكتابة طول عمره انساناً ويكون مساوياً
لساير الاشخاص في الرسم والحد وانما كان كذلك لان
الخاصة المذكورة في الرسم هاهنا ليست لازمة
شاملة لجملة الافراد بل مفارقة مختصة ببعض الافراد
فكذلك فيما نحن فيه واذا ثبت ذلك وتحقق اندفع
الاشكال اصلاً وراساً واعلم ان هذا الجواب
فيه نظر وانما هو بطريق الالزام على المشكك فانه
ليس لما يقول في هذا التعريف اما ان يكون بالخاصة
وحدها وهو الرسم الناقص او بالجنس والخاصة
وهو الرسم التام من غير ان يفصل بين الخاصة اللازمة
وغير اللازمة فكان ما ذكرناه وارداً عليه قال
الشيخ في الشرايين انها خلقت لترويح القلب
ونفض البخار الدخاني عنه قال الشارح
الاولى ان يقال خلقت لترويح الروح فان المقصود
من انبساط الشرايين هو ترويح الارواح وحفظ
اعتدالها اما ترويح القلب فهو حاصل بالعرض
اقول الجواب عنه من وجهين الاول وهو
ان قوله الغرض من انبساط الشرايين ترويح الارواح

الموجودة فيها اما يعني به ان المقصود منحصر فيه او يعني
ان هذا من جملة المقصود اما الاول فهو باطل
فان تروح الارواح وحفظ اعتدالها كما هو
مقصود للطبيعة كذلك تروح القلب وحفظ
اعتداله ايضا مقصود لها وكيف لا وهو المنبع
والمولد للروح وان عنى به الثاني فهو مسلم ولكن لا
يلزم منه ما ذكره من اولويته فان كون الشي من جملة
المقصود من فعل لو كان يوجب اولويته اضافة
الفعل الى ذلك الشي لزم التناقض لانه يلزم
ان يكون اضافة الفعل الى كل واحد من جزوى
المقصود اولى من الاضافة الى الجزء الاخر وهو محال
بقي ان يقال على هذا لما كان كل واحد منهما
اعني تروح الروح وتروح القلب مقصودا فلم
خصص الشيخ تروح القلب بالذكر دون الاخر
قلت الجواب عنه من وجوه احدها انه لما ذكر
في جملة خصايص الشرايين من انها نابتة من القلب
خصص تروح القلب بالذكر لاظهار الفايدة
ابانتها منه الثاني وهو ان تروح القلب لا
يحصل الا بعد تروح لان هذا التروح لا يحصل الروح

الا بواسطة استدخال النسيم والنسيم او ما يصل
الى الارواح ثم الى القلب فكان تروح مستلزما القلب
لتروح الارواح فخصه بالذكر للدلالة على الاخر
والثالث ان الاعتدال لان الارواح انما تخرج
عن الاعتدال الى الافراط في الحرارة الى حد الاحتراق
بسبب حرارة القلب دون الشرايين فانها عصبية
باردة بجواهرها واذا كان كذلك فيقول
لما كان اعتدال كل واحد منهما مقصودا وكان
احدهما وهو القلب بحيث يكون هو المنبع للحرارة
المخرجة عن الاعتدال كان اعتنا الطبيعة بتروحه
وحفظ الاعتدال عليه بالقصد الاول واما
اعتناوه بتروح الاخر فبالقصد الثاني ولما كان
تخصيص القلب بالذكر اولى في هذا المقام الوجه
الثاني وهو ان الشارح قال المقصود من انبساط
الشرايين هو تروح الارواح الموجودة فيها لا تروح
القلب وهذا لا يناقض قول الشيخ ان الشرايين
خلقت لتروح القلب لانه لا تنافي بين ان يكون
المقصود من انبساط الشرايين بالقصد الاول
هو تروح الارواح فعلى هذا يصدق ان الشرايين

خلقت لترويح القلب وان هذا انبسطت لترويح
الارواح وانما يلزم من هذا ان يكون الاولى ان يقال
ان الشرايين خلقت لترويح الارواح بل ولا يجوز ذلك
فان خلقة الشرايين غير انبساطها واما ما ذكره
من ان نبض احد شقي البدن قد يكون مخالفا لنبض
الشق الاخر فذلك يدل على ان المقصود من
حركات الشرايين هو ترويح الارواح الموجودة
فيها لا من خلقها فانه لا تفاوت في خلقة
الشرايين من الجانبين والشيخ فرق بين الاعتبارين
حيث قال في هذا الفصل ان الشرايين خلقت
لترويح القلب وقال في حد النبض انه حركة
من اوعية الروح مؤلفة من انبساط وانقباض
لتدبير الروح بالنسيم فجعل ترويح القلب علة غائية
لخلقة الشرايين وجعل تدبير الروح علة غائية
لحركاتها ولعل الشارح انما قال ذلك لانه زعم
ان الشيخ جعل الامور الثلثة وهو ترويح القلب
ونفض البخار الدخاني عنه وتوزيع الروح على
اعضا البدن علة غائية لحركة الشرايين فانه
قال في تفسيره خلقت لترويح القلب الى اخره

المراد منه بيان العلة الغائية لحركاتها وليس الامر
كما زعم اما اولا فلان الشيخ صرح بان هذه الثلثه
علة غائية لخلقة الشرايين دون حركاتها واما
ثانيا فلان توزيع الروح على اعضا البدن لا يتوقف
على حركات الشرايين فان الروح يتوزع على اعضا
البدن وان فرضنا ان الشرايين ساكنة الا ترى ان
الاوردة تتوزع على اعضا البدن مع انها ساكنة ومع
ان الدم غليظ وانه قليل الحركة وارتطادها اما القياس
الى الروح فاحرى ان يتوزع الارواح على اعضا البدن
من غير واسطة حركات الشرايين واذا لم يكن موقوفا
على الحركات بل كان حاصلا بدونها فكيف يجعل
علة غائية للحركات فلئن قلنا على الوجه الاول
لو كانت الوجوه الثلثه التي ذكرتموها في بيان
اداونته وترويح القلب لذلك صادقة صحيحة
لوجب ان يقال في النبض ايضا انه حركة
من اوعية الروح مؤلفة من انبساط وانقباض
لترويح القلب بالنسيم وحيث لم يكن كذلك دل
على بطلان ذلك قلنا لم قلتم ان قوله لتدبير
الروح بالنسيم لا يتناول ترويح القلب وذلك

لان تدبير الروح انما يكون بتعديله وسقيته عن
الفضل وحفظه على المزاج الواجب وذلك لا يكون
مع تعديل القلب وترويح فكان قوله بترويح
القلب مندرجا تحت تدبير الروح فاستغنى
عن ذكره قال الشيخ الاغشيه اجسام
مصمتة من ليف عصباني غير محسوس الى اخره
قال الشارح ذكر هاهنا انها منتسجه
من ليف عصباني ولم يذكر ان انتساجها من مجموع
الليف العصبي والليف الرباطي ولكن صرح بذلك
حيث قال ومنها لتعلقها من اعضا اخر
بواسطة العصب والرباط الذي تتشظى اليها
وانسجت منه فان هذا تصريح بانتساج الا
غشية من مجموع الليفين فكان مناقضا
اقول قوله منتسجه من ليف عصباني
ليس معناه انها منتسجه من الليف العصبي فقط
بل معناه ان جوهر ذلك الليف كجوهر العصب كما
قال في الرباطات انها عصبانية المنظر والملمس
فعلى هذا ليف العصب وليف الرباط كل واحد
منهما يكون عصبانيا فقولنا ليف عصباني اعم من ليف

العصب وليف الرباط جميعا فيكون شاملا لهما
وعند ذلك يندفع التناقض قال الشارح
رحمه الله هاهنا بحث اخر وهو ان كلام الشيخ مشعر
بان الاغشية انما يمكنها تعليق الاعضا الملفوفة
فيها من اعضا اخر بواسطة مجموع العصب والرباط
وليس كذلك بل انما يمكنها هذا التعليق بما فيه
من ليف الرباط واما المنفعة الثالثة التي ذكرها
وهي ان يكون للاعضا العديمة الحس سطح حساس
فهي لما في الغشا من ليف العصب فقط فالحاصل
ان كون الغشا معلقا عضوا من عضو بسبب
ما فيه من ليف الرباط وكونه حساسا بسبب
ما فيه من ليف العصب ثم قال ويوكد ما قلناه
قوله في الفصل الاول من شرح العضلات من تشريح
العضلات ان العصب لا يحسن اتصالها بالعظام
اذ كانت العظام صلبة والعصب لطيفا
فان هذا لطيفا فان هذا يدل على ان العصب
ليس له كثير مدخل في تعليق عضو من عضو
اقول لا نسلم ان الشيخ دل على ان الغشا
انما يعلق العضو الملفوف فيه من عضو اخر بواسطة

الجسم الذي يشتظي الى ليفها ثم انتسج منه الغشا
والجسم الذي يشتظي ليفا هو مجموع العصب والرباط
لان الرباط والعصب يتشبك كل واحد منهما
بالاخر ويصيران كشي واحد ثم ذلك الشي الملتيم
من العصب والرباط يشظى ليفا ثم اما ان
ينقش ويحتشي لحما فيكون عضلة او ينتسج غشا
وعلى هذا يكون التعليق بواسطة مجموع العصب
والرباط فكان قول الشيخ صحيحا صوابا
قوله الغشا انما يمكنه هذا التعليق بواسطة
الرباط وغيره قلنا ان عنيت به العصب لا مدخل له
في ذلك اصلا فهو ممنوع وان عنيت ان العصب
وحده لا يستقل بذلك بل انما يتمكن من ذلك
بعد انضمام الرباط اليه فهو مسلم ولكن ذلك
لا ينافي اضافة التعليق الى الجسم الملتيم من العصب
والرباط الا ترى ان القريل ايضا لا يتم بالعصب
ما لم ينضم اليه الرباط واللحم ايضا ومع ذلك لا يقطع
الاضافة الى المجموع الملتيم من العصب والرباط واللحم الذي
هو العضل حتى يصح ان يقال الحركات
الارادية بالعضل بل لا يقطع الاضافة الى العصب وحده

فانه يقال الحركات الارادية كلها اما العصب
فكيف عن المجموع كذلك فيما نحن فيه اما قوله الغشا
انما الحس بسبب ما فيه من ليف العصب فقط
قلنا الشيخ جرما الاعصبية وهذا مما لا اشكال فيه
ولكن سار ان ذلك الحس ماذا قد حصل فالشيخ
كذلك ولا يلزم من ذلك ايضا فان من المعلوم ان الحس
يكون بواسطة ليف العصب فالحاصل انه قال
الغشا يعلق العضو الملفوف فيه من عضو آخر
وانه انما يعلق بواسطة مجموع العصب والرباط وقد
تبين ان الامر كما قد قال وقال ايضا بان الاغشية
لها حس فانه كذلك واما ان سبب الحس ماذا فذلك
لم يتعرض له الشيخ لوضوحه فلا يكون العين
سببه اشكالا عليه ولا استدراكا الا ترى ان الاطبا
حكموا على جملة الاعضا الحساسة بالحس ولم يبينوا
عند ذكرهم ذلك ان ذلك الحس لما فيه من ليف
العصب او غيره لكونه معلوما من موضع اخر
ولم يكن ذلك منهم مستدركا ولا خطا كذلك
فيما نحن فيه واما قوله ويؤكد ما ذكرنا قول الشيخ
في الفصل الاول من تشريح العضل ان العصب لا حس

ايضا لها ما العضا

فذلك لا يبقى على شيء مما ذكره اصلا فسقط هذا
التشكيك قال الشارح رحمه الله الشيخ قد جعل
الخادم المهيئ للقلب هو الرئة والمهيئ للدماغ الكبد
وفيه نظر ثم ذكر كلاما طويلا وحاصله راجع
الى ان هاهنا اعضا اخر تخدم الدماغ خدمة
مهيئة غير الكبد وهي اقرب من الكبد مثل القلب
فانه يخدم الدماغ بتوليد الروح وتوجيهه
اليه واما الكبد فانما تخدمه بواسطة خدمة القلب
بان يولد الدم اللطيف الذي هو مادة الروح و
تنفذه الى القلب ثم القلب يولد منه الروح ويوجه
الى الدماغ فكان القلب اقرب الى الدماغ في هذه
الخدمة وكان اولى بالذكر وكذلك هاهنا
اعضا اخر تخدم القلب خدمة مهيئة غير الرئة
مثل الكبد والشيخ اقتصر على ذكر الرئة وحدها
اقول الشيخ لم يحصر خوادم القلب خدمة
مهيئة في الرئة ولا خوادم الدماغ في الكبد بل جعل
الرئة
مثالا للخادم المهيئ للقلب والكبد ايضا مثالا للخادم
المهيئ للدماغ ولا شك انهما يخدمان هذين العضوين
الخدمة المذكورة وهي المهيئة سواء كان بواسطة

او بغير واسطة واذا كان كذلك صلح كل واحد
منهما لان يكون مثالا للخادم المهيئ فيكون كلامه صحيحا
بلا شك انما يرد اذا لم يصدق منهما خدمة مهيئة
بوجه ما لا بواسطة ولا بغير واسطة حتى
لا يصدق على واحد منهما انه يخدم خدمة مهيئة
فحينئذ يكون الشيخ قد اورد في مثال الخادم
المهيئ ما ليس بخادم مهيئ فيكون خطا لكن الشارح
اعترف بان كل واحد منهما يخدم بوجه ما خدمة
مهيئة فكان الاشكال مدفوعا اما قوله القلب
لما كان يخدم الدماغ بلا واسطة والكبد
تخدمه بواسطة كان القلب اولى بالذكر في ايراد
المثال قلنا لما عرف من مذهب الشيخ وميله
الى مذهب ارسطو حيث قال قوله عند التحقيق
والتدقيق اصح وقول الاطبا في بادي النظر
اظهر هو ان القلب هو المبدا الكل القوى وان القوة
النفسانية حاصلة للارواح حال كونها
في القلب واما الدماغ فهو شرط ظهور الفعل كيف
يليق به ان يقول القلب يخدم الدماغ بل اللايق به
ان يقول الدماغ يخدم القلب خدمة مودية وسبقه

الى القلب بنسبة الاعصاب الى الدماغ فلهذا
اورد الكبد مثلا فانه يوجه اليه الغذا اللازم
له مع ان الدماغ لا يحتاج يوجه ما دام لم يورد القلب
مثلا والله اعلم **قال** الشارح رحمه الله
الشيخ قد جعل حركة الجذب بالليف المطاول
ونفى الحركة بدون الليف حيث قال ولا شي
من الحركات بالليف وذلك ليس الحق لان
لحم الكبد فيه قوة جاذبة وماسكة ودافعة على
ما قال في هذا الفصل وكل عضو فله في نفسه
قوة غريزية مع ان الكبد ليس فيها ليف اصلا فان
قيل في الاوردة الاصناف الثلثة من الليف
حاصلة فاذا جذب الورد الغذا بليفه
المطاول لم يرشح منه على جوهر لحم الكبد فالجواب
عنه ان ذلك الدم اما ان يترشح من الوريد
على لحم الكبد لونه جاذبا اولا مع كونه جاذبا
فان كان مع كونه جاذبا فالجذب لا يتوقف
على الليف وان كان لا مع جذب منه لم يكن في العضو
قوة جاذبة وايضا فالرطوبة الجليدية مع
القطع بانها ليس فيها شي من الليف تجذب الغذا

وعسله وتمضمه وايضا فكل واحد من شظايا الليف
غير مركب من الليف والا لتسلسلت الليفات
الى غير نهاية مع ان فيهما هذه القوى وايضا فالليف
المستعرض ليس له ليف مطاول مع الجذب الغذا والليف
المطاول ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل
هذا كلام الشارح **اقول** نحن نبين ما هو
مقتضى كلام الشيخ اولا ثم نشتغل بتخريج اشكالات
التي اوردها الشارح ثانيا اما الاول فنقول
لا شك ان كلام الشيخ وكل عضو فله في نفسه قوة
تقتضي ان يكون كل عضو فله قوة جاذبة ودافعة
وماسكة لكن قوله ولا شي من الحركات الا بالليف
لا يقتضي سوى ان يكون هذه الحركات بالليف
اما ان يكون حركة كل عضو بليف في ذلك
العضو او بليف خارج عن ذلك العضو فذلك
مما لا يدل عليه اللفظ الا ترى ان قول القايل
كل انسان له قوة القطع مع قوله ولا شي من القطع
الا بالالة المحددة يكون صحيحا وذلك لا يقتضي
ان يكون الالة المحددة موجودة في الانسان
حاصلة فيه كذلك ها هنا واذا عرفت ذلك سهل

نحو تح النقوض انما الكبد قلنا لم قلتم انه ليس فيها
ليف فلبين قال قد اعترف الشيخ بانه ليس فيها
ليف حيث قال الاعضا اللحمية اما ليفية كاللحم في
العضل او ليس فيها كالكبد وهذا تصريح بخلو
الكبد عن الليف قلنا هذا غلط قد وقع من الناسخ
او من بعض الجهال بل النسخة الصحيحة هكذى
الاعضا اللحمية اما ليفية كاللحم في العضل او فيها
ليف كالكبد فان العضو الليفي هو الذي يكون
الليف غالبا فيه كثيرا واما الذي يكون فيه الليف
فهو الذي يكون الغالب فيه اللحم لكنه لا يخلو عن الليف
فلبين قال لو كان للكبد فيها ليف لكانت حساسة
كسائر اللحوم الحساسة لوجود ليف العصب المفيد
للحس قلت ذلك غير لازم لان ذلك الليف يكون
ليف عصب الحركة دون عصب الحس وقد عرف
انهما متغايران ثم وان سلمنا ان الكبد ليس فيها
ليف ولكن لم لا يجوز ان يكون حركات الكبد
من الجذب والدفع بليف موجود في غيرها
من الاعضا الداخلة فيها المتصلة بها مثل
الاوردة وغيرها قوله كذلك الشيخ اما ان يكون

مع جذب من الكبد او لا مع جذب منها قلنا مع جذب
منها قوله فحينئذ لا يكون الجذب موقوفا على
الليف قلنا لا يكون موقوفا على ليف موجود
في نفس الكبد اما انه لا يكون موقوفا على الليف
فلا لجواز ان يكون الكبد تجذب الغذا او لان
الليف الذي هو الة الجذب الذي لا بعينه في الجذب
يكون موجودا في عضو متصل بالكبد دون نفس الكبد
وحينئذ يكون الجذب موقوفا على الليف فيندفع
الشك كذا الكلام في الرطوبة الجليدية فانه
يجوز ان يقال انها تجذب غذاها بليف موجود
في عضو متصل بها وحينئذ يكون الحركات
الصادرة عنها من الجذب والامساك والدفع
كلها تكون واقعة بالليف وان لم يكن فيها
ليف واما كل واحد من بشطايا الليف قلنا
قد بينا ان الشيخ لم يشترط ان يكون العضو الجاذب
الغذا بليف هو غير ذلك العضو بل شرط
ان يكون الحركة بالليف وهو اعم من ان يكون بليف
هو غيره او بليف هو عينه فاذا جذب الليف
غذا نفسه بنفسه او امسكه لنفسه بنفسه

يصدق ان هذه الحركات كلها ابا لليف
ولا يلزم منه التسلسل اصلا واما قوله بان الليف
الطولاني ليس فيه ليف مستعرض ولا المستعرض
فيه ليف طولاني الى اخر ما ذكر قلنا لم لا يجوز ان
يكون الليف الطولا يجذب الغذا بنفسه
ويمسكه موربه متصل به ويدفع الفضل بليف
مستعرض متصل وهكذا الكلام في الليف
المستعرض وعند ذلك يصدق انه لا شي من
الحركات الا بالليف واذا عرفت وتاملت جميع
ما ذكرناه عرفت ان هذه الشكوك الذي اوردها
الشارح كلها مندفعه وههنا شكوك اخر
غير التي اوردها الشارح قال الشارح رحمه الله قول
الشيخ القوى والافعال يعرف بعضها من
بعض كلام صحيح لان القوة سبب والفعل
مسبب وكل واحد منهما يصلح ان يكون معرفا
للاخر لكنه يشكل بما قاله في فصل الموضوعات
في اول الكتاب من ان العلم بالشي انما يحصل
من جهة العلم بمباديه واسبابه كانت له ذلك
انما الحصر فيكون معناه ان العلم بالشي لا يحصل

الا من جهة العلم باسبابه ومباديه فعلى هذا
يلزم ان لا يكون الفعل معرفا للقوة لانه ليس مبدا لها
فالحاصل انه بين التناقض قوله ههنا ومن قوله في
في فصل الموضوعات اقول الجواب عنه
من وجهين احدهما قول الشيخ والعلم بكل شي
انما يحصل من جهة العلم باسبابه ومباديه
ان كانت له لا شك يشعر بان الشي اذا كان له
سبب ومبدا فان العلم بذلك الشي لا يحصل الا من
جهة العلم بسببه ومبدائه لكن لما ذكر عقيبه
ولان الصحة والمرض واسبابهما قد يكونان ظا هرين
وقد يكونان خفيين لا ينالان بالحس بل بالاستد لال
من العوارض واللوازم عرفنا ان الشيخ لم يرد
بكلامه الاول ما هو مفهومه على اطلاقه بل اراد
به ان الشي اذا كان له سبب ظاهر فحينئذ
يعرف ذلك الشي به واما اذا لم يكن سببه ومبداه
ظاهرا بل كان في الخفا مثل المسبب او كان
اخفى منه فعند ذلك لا يمكن معرفه ذلك الشي
من جهة عوارضه ولوازمه واذا كان كذلك
فالقوة التي لا يكون ظاهرة ولا سببها يكون ظاهرا

لا يمكن معرفتها الا من جهة عوارضها ولوازمها
وذلك هو الفعل الصادر عنها فقد تصور تعرف
القوة بالفعل من غير ان يناقض قوله في فصل
الموضوعات فاندفع النافض الوجه الثاني
في الجواب هب ان كلامه في فصل الموضوعات
يقتضي ان الشي لا يعرف الا من جهة العلم بمباديه
واسبابه ولكن لم قلتم ان تعرف القوة بالفعل
ليس تعرفا للشي من جهة العلم بسببه بلى
ليس من جهة العلم بمبدائه اذ الفعل ليس
مبدأ للقوة اما انه ليس تعرفا للشي من جهة
العلم بالشي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديه
اسبابه وان كانت له فقسم الاسباب الى اربعة
اصناف وعد من جملتها الاسباب التمامية وهي
العلل الغائية والفعل وان لم علة فاعلية
للقوة ولا علة صورية ولا مادية ولكن لا اشك
في انه علة غائية لها فيكون تعرف القوة بالفعل
تعرفا للشي ببعض اسبابه فيندفع النافض
من قوليه بلى لو قال هكذا والعلم بكل شي
انما يحصل من جهة العلم بمباديه لكان كما ذكره

الشارح لكنه لم يقل كذلك بل قال والعلم بكل شي
انما يحصل اذا كانت له الاسباب ان يعلم من اسبابه
وقال بعد ذلك وقد بينا في العلوم الحقيقية ان
العلم بالشي انما يحصل من جهة العلم باسبابه ومباديه
ان كانت له والسبب اعم من المبدا فكل مبدأ سبب ولكن
لا ينعكس كليا بل قد يكون سببا ولا يكون مبدأ فلا
يرد ما ذكره اصلا قال الشارح رحمه الله ان
الشيخ قسم القوى الطبيعية الى الخادمة والمخدومة
وقسم المخدومة الى قسمين ثم ذكر الاحد القسمين
حدا وهو انه الذي يتصرف في الغذا لبقا الشخص
غاية قريبة لها اذ لو لم يعتبر ذلك لاندرج
الجاذبة التي خادمة في الحد لان بقا الشخص غاية لها
ولكن غاية قريبة فان الجاذبة غايتها القريبة
جذب الغذا ولذلك فانها اذا جذبت الغذا وقف
فعلها واما القوة الغاذية فان غايتها القريبة بقا
الشخص ثم ذكر القسم الثاني حدا وهو انه الذي يتصرف
في الغذا لبقا النوع وهذا يجب ان يحمل على ما
يكون بقا النوع غاية بعيدة له لان الغاية القريبة
للقوة المولدة للمني وللمولدة التي تغير اجزا المني الى الاعضا

ذلك التغير واما بقا النوع فليس هو غاية قريبة
ذاتية القوى بل الطبيعة المدبرة لما تحت كرة القمر
على ما هو مبين في الطبيعيات ثم ها هنا مواخذة
اخرى وهو انه لما حد الجنس الاول بانه هو الذي يتصرف
في الغذا لبقا الشخص ادخل تحته النامية وهو غير
جائز لان غاية النامية في التصرف في الغذا
حصول الزيادة في الاعضا لا بقا الاصل والدليل عليه
ان القوة اذا انتهت الى غايتها الذاتية سكنت
فلو كانت الغاية الذاتية للنامية بقا الشخص
لكانت اذا اوردت من الغذا ما يبقى به الشخص وقفت
ولو وقفت لما كانت القوة النامية نامية بل غاذية
هذا خلف فاذن ليس تصرف النامية في الغذا
لبقا الشخص والنامية يتصرف فيه لكمال حال الشخص
فالعبارة الصحيحة ان يقال المخدوم منه جنسان
جنس يتصرف في الغذا لبقا الشخص وهو الغاذية
او لكمال الشخص وهو النامية هذا كله كلام الشارح
اقول اما قوله قد ذكر لاحد قسمي المخدومة
حدا فهو ليس بحق لان الشيخ لم يذكر هذا الكلام وهو
قوله يتصرف في الغذا لبقا الشخص على ان يكون
حدا

والا لذكر الجنس والفصل الذاتي بل ذكره للتقسيم
وتمييز احد الجنس عن الاخر قدرا من التمييز فانهما
اشتركا في التصرف في الغذا وتفرقا بان احدهما
يتصرف فيه لبقا الشخص والاخر لبقا النوع فذكر
هذا الكلام سببا للتقسيم وتمييز الاحد الجنسين
عن الاخر بعض التمييز وهذا الكلام في قوله وقد
ذكر للقسم الثاني حدا وهو ان الذي يتصرف في الغذا
لبقا النوع فان هذا الكلام ايضا ليس بحد لما ذكرناه
ولا القصد منه التعريف بل التقسيم واما الكلام
الذي قصد به التعريف فهو الذي ذكر بعد ذلك
حيث قال الغاذية هي التي تحيل الغذا الى مشابهة
ليخلف بدل ما يتحلل والنامية هي الزائدة في اقطار
الجسم الى حد ما واذا ثبت ان هذا الكلام ليس بحد فلا
حاجة الى ما ذكره وهو ان يجب ان يحمل هذا على ما يكون
بقا الشخص غاية قريبة لها لئلا يندرج تحته الجاذبة
فان اندراج الجاذبة حينئذ تحت هذا الوصف
ومشاركتها المخدومة فيه لا يلزم منه محذور لجواز اشتراك
المختلفين في بعض الاوصاف واللوازم واما ادخال
النامية تحت هذا الجنس فهو ايضا صحيح لان بقا الشخص

كما هو غاية للغاذية فكذلك لا غاية للنامية فان
الشخص لو نقع على ما كان عليه حين تكونه في الرحم
من عدم ان ينمو او ينشو لما عاش اصلا بل وما خرج
عن الرحم بل لابد من النمو حتى يتحرك ويخرج ثم لابد من
النمو ليقوى ويشتد اعضاه ليامن الافات ثم لابد
من النمو ليبلغ كاملا وبصيرا قادرا على القيام بالامور
التي هي اسباب البقا التي لابد للبقا منها فيكون
بقا الشخص غاية للنامية فسقط المواخذة المذكورة
بل الشك الذي يورد هاهنا ان يقال ان الشيخ جعل
بقا الشخص غاية لكل واحد من نوعي الجنس
ثم جعل غاية احد النوعين اخلاف بدل ما يتحلل
وغاية النوع الاخر ابلاغ الشخص الى تمام النشو وظاهر
ان بقا الشخص مغاير لهما فذلك متناقض وجوابه
لا نسلم ان الغاية للجنس يجب ان يكون عين غاية
النوع بل ذلك على قسمين احد القسمين وهو ان
يكون غاية الجنس داخلا في غاية النوع وجزا مثاله
انا نقول العاقل انما باشر الفعل للمصلحة ثم نقول
انما ياكل ليشبع وانما يشرب ليروى فهنا الشبع
والري كل واحد منهما ليس نفس المصلحة العامة

مشتمل عليها فعلى هذا يكون غاية الجنس جنس غاية
النوع وغاية النوع نوع غاية الجنس والجنس غير النوع
واما القسم الثاني فهو ان يكون غاية الجنس غاية له
بمعنى انه يحصل من مجموع نوعيه او انواعه ولا يحصل
من نوع واحد من الجنس اصلا لكن غاية كل نوع لها
مدخل في تحصيل غاية الجنس مثاله انا نقول جنس
المتناول غايته بقا جنس الحيوان ثم نقسم المتناول
الى نوعين فنقول المتناول منه ماكول ومنه مشروب
ثم ان البقا لا يحصل بالمشروب وحده ولا بالماكول
وحده بل بمجموعهما وفيما نحن فيه كذلك فان البقا
لابد له من اخلاف بدل ما يتحلل ومن ابلاغ الشخص الى غاية
النشو على ما بيناه فثبت ان نسبة غاية الجنس
الى غاية النوع على احد هذين الوجهين وفي كل واحد
منهما غاية الجنس مغايرة لغاية النوع فكان
ما ذكره مدفوعا قال الشارح رحمه الله
الشيخ خصص الكبد بان يغيره تغيرا يفعل فعلا
مشتركا لجميع البدن مع ان ذلك لا يختص بالكبد
بل ذلك موجود في الفم والمري والمعدة والماساريقا
والامعا فان تغيرة جميع هذه الاعضا يفعل
فعلا

مشتركا لجميع البدن اقول ليس
معنى المغيرة ههنا المغيرة التي هي في المعدة
والفم التي تغير الغذا الواصل اليه تغيرا ما بل
معناها القوة التي تشبه الغذا بجوهر المغتذي
فان الشيخ قال والثالث التشبيه وهو ان
يجعل هذا الحاصل شبيها بجوهر المغتذي
حتى في قوامه ثم قال وهذا فعل المغيرة التي
للكبد تفعل فعلا مشتركا لجميع البدن فيكون
مراد الشيخ بالمغيرة هاهنا القوة التي تجعل الغذا
شبيها بجوهر المغتذي من جميع الوجوه واذا كان
كذلك فيقول المغيرة التي للكبد تفعل فعلا مشتركا
لجميع البدن واما مغيرة ساير الاعضا فلا وتحقيق
ذلك وهو ان الدم الذي هو صالح لتغذية جميع
الاعضا اما وحده او مع غيره اذا وصل
الى كل عضو من الاعضا البسيطة مالحصه من
هذا الدم فان مغيرة ذلك العضو تحيله
وتجعله شبيها بذلك العضو وعند ذلك يبطل
استعداده لان يصير جزا من عضو اخر
مثلا المغيرة التي للعظم تجعل حصته من الدم شبيها

بالعظم ثم بعد ذلك لا يصلح لان يصير عصبا
او لحما وهكذا الكلام في ساير الاعضا البسيطة
واما المغيرة التي للكبد فانه تجعل الدم الذي هو
حصة الكبد شبيها بجوهر الكبد ومع ذلك فان
تلك الحصة من الدم بعد ان صارت شبيهة بجوهر الكبد
تكون مستعدة لان تصير جزا من جوهر ساير الاعضا
وكان السبب في ذلك ان انقلاب الدم الى جوهر
الكبد لا يتوقف على استحالات كثيرة بحيث
يخرج عن تلك الصلاحية التي كانت له ابتدا ولذلك
قال الشيخ وكانه الدم جامد واما انقلاب
الدم الى ساير الاعضا فانه يتوقف على استحالات
كثيرة مزيلة لذلك الاستعداد الذي كان
قبل واذا كان كذلك فيقول يحمل قول الشيخ
على احد امرين وهو اما ان يقال ان الدم الذي
صار جزا من جوهر الكبد هو بعد بحيث لو وصل
الى ساير الاعضا تغذت به واما ان يقال الا
ستحالة التي تعرض للغذا في صيرورته جزا من
جوهر الكبد فهي واجبة العروض له في صيرورته
جزا من ساير الاعضا لكن ساير الاعضا تختص بزيادة

وهذا المعنى مخصوص بالكبد دون سائر الاعضا
فلهذا صح قول الشيخ لكن المغيرة التى للكبد
بفعل فعلا مشتركا لجميع البدن وجواب
اخر وهو انه لما ثبت ان معنى المغيرة فى هذا الموضع
هو تغير العضو للغذا الواصل اليه وتشبيهه
بجوهر نفسه فنقول لا شك ان الكبد تغير الغذا
الواصل اليها وتشبيهه بجوهر نفسها لانها
تجعله دما والدم شبيه بجوهر الكبد فتكون
احالة الكبد للغذا الى الصورة الدموية فعلا
للمغيرة على التفسير الذى هو مراد الشيخ ثم
ان الدم مما يحتاج اليه ساير الاعضا حاجة ضرورية
فتكون مغيرة الكبد قد فعلت فعلا مشتركا
لجميع البدن وهذا لا يتاتى فى الفم والمعدة ولا
معا والماساريقا فانك ان اعتبرت فعل
هذه الاعضا فى تغيير الغذا بالاحالة
اليسيرة كاحالة الغذا الى الكيلوسية
فهذا الفعل وان كان مشتركا لجميع البدن
ولكنه غير صادر من مغيرتها التى تشبه الغذا
بجوارهرها فان المصنوع حال كونه ممضوغا

لا يكون شبيها بجوهر الفم ولا الكيلوس بجوهر
المعدة او الماساريقا بل هو بعد عدم تخلع
عنه صورة الغذائية على ما اسلفناه واما ان
اعتبرت فعل هذه الاعضا فى تغيير الغذا
الى جواهرها والتغذى بها فهذا الفعل
وان كان صادرا من المغيرة على ما ذكرنا من التفسير
لكنه ليس فعلا مشتركا لجميع البدن فلهذا ما كان
يلزم اختصاص ما ذكره الشيخ بالكبد دون ساير
الاعضا وهذا الذى فيه هضم اولا هضمه الثانى
وبعد الهضم الثالث والرابع فيما يهضم الهضم
الاول تاما حتى يصلح ذلك الدم لتغذية نفسها
يكون قد فعلت فعلا وبما قد فعلت فعلا
معينا الفعل منتظر يكون قد بعث فقوله حتى
يصلح ذلك الدم لتغذيته نفسها يدل على صدور
الفعل عن المغيرة على ما ذكرنا من التفسير وقوله
فعل فعلا معينا الفعل منتظر يدل على
ان ذلك الفعل مشترك لجميع الاعضا وبينا
اختصاص ذلك بالكبد من بين ساير الاعضا فقد
استقام كلام الشيخ وتبين فايدة ذلك التخصيص

بالكبد قال الشارح رحمه الله قوله واما
الخادمة الصرفة فهي قوى اربع الجاذبة والما
سكة والهاضمة والدافعة فيه اشكال وذلك
لان الخادم الصرف هو الذي لا يكون مخدوما لغيره
وبعض هذه القوى وبعض هذه القوى تخدم
البعض فاذن هذه الاربعة لا تكون خادمة صرفة
لا تكون خادمة صرفة وبيان ان بعض هذه القوى
تخدم البعض ما ذكره الشيخ في الشفا
ونقل عنه ان بعض هذه القوى تخدم البعض
ونقل عن جالينوس ايضا كلاما يدل على ذلك
ثم قال والفعل شاهد ايضا بذلك فان المقصود
من الجذب والامساك هو الهضم فهما خادمان له خدمة
مهية واما الدفع فهو وان لم يكن خدمه مودية
ولا مهية ولكنه نوع خدمة فثبت ان هذه الاربعة
ليست بخادمة صرفة اقول الانصاف
ان هذا وارد ولا جواب عنه الا بتاويل كلام الشيخ
وصرفه عن ظاهره وحمله على اصطلاح خاص
وهو ان نقول حين نبين مراد الشيخ بالقوى المخدومة
والخادمة اولا ثم نشتغل بتصحيح كلامه في هذا
الموضع ثانيا

اما الاول فنقول اعلم ان مراد الشيخ بالقوى
المخدومة من القوى الطبيعية هي التي تتصرف
في الغذاء لبقاء الشخص او لبقاء النوع وبالخادمة
الصرفة القوى التي تخدم القوى المخدومة ولا يكون
تصرفها في الغذاء لبقاء الشخص ولا لبقاء النوع الا
بالعرض واذا واذا ثبت ذلك فنقول القوى
الطبيعية على ثلثة اقسام مخدومة صرفة وهي التي
تتصرف في الغذاء لبقاء الشخص او لبقاء النوع ولا يكون
خادمة لقوة اخرى اصلا كالقوة المولدة
وخادمة صرفة وهي التي تخدم القوى المخدومة
ولا يكون تصرفها في الغذاء لا لبقاء الشخص ولا لبقاء
النوع على ما ذكرنا في تفسيرها كالقوى الاربع
المذكورة هاهنا ومخدومة من وجه خادمة من وجه
وهي التي تتصرف في الغذاء لبقاء الشخص او لبقاء النوع
ولكنها تخدم قوة اخرى مخدومة كالغاذية
والنامية فانهما يتصرفان في الغذاء لبقاء الشخص
ولكنهما تخدمان المولدة فهي لا مخدومة صرفة ولا خا
دمة صرفة واذا عرفت هذا فنقول القوى الاربع
وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة

وان كان خادم بعضها بعضا لكن ليس تصرفها
في الغذا لبقا الشخص او لبقا النوع حتى
يكون مخدومة على ما ذكرنا من التفسير ولا شك
انها تخدم القوى المخدومة فتكون هذه القوى
خادمة ولا يكون مخدومة اصلا ولا بوجه على
ما ذكرنا من التفسير فيصدق عليها انها
خادمة صرفة على التفسير وكان الشيخ نبه على
ان مراده ما ذكرناه حيث قال القوى الطبيعية
منها خادمة ومنها مخدومة والمخدومة جنسان
جنس يتصرف في الغذا لبقا الشخص وجنس يتصرف
في الغذا لبقا النوع فان هذا يدل على ان مراده
بالقوى المخدومة القوى التي تتصرف في الغذا
لاحد الامرين لا القوة التي تخدمها قوة اخرى
كيف كان قوله بان الخادم الصرف هو الذي لا
يكون مخدوما لغيره بوجه ما ملنا هذا انما نشأ
في ان الشيخ كيف اطلق لفظ الخادم الصرف
على ما هو مخدوم لغيره من القوى بوجه ما
وكيف قيد المخدوم بما يكون تصرفه في الغذا
لاحد امرين فيكون النزاع لفظيا وذلك لا عبرة به

فيما نحن فيه واعلم ان هذا الكلام لا يخلو من
وهن عند التفتيش والتدقيق قال الشارح رحمه الله
قوله واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة
وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة
المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذ سة
بالفعل نص في ان القوة الهاضمة غير القوة
المغيرة فليبين الفرق بينهما فنقول ان القوة الها
ضمة تتلو فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتدا
فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا
من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم
صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد
بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى
فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا
للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصل
بان يحصل هنا من الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد
المادة للصورة الدموية في النقصان واخذ
استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد
ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي
المادة الى حد سقط عنه الصورة الاولى

وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية
فاذن يعرض هاهنا حالتان احدهما سابقة على
الاخرى فالسابقة هي ان ياخذ المادة في
استعدادها لقبول صورة العضوية في التزايد
والاشتداد واللاحقة ان ينتهي الاستعداد في
القوة الى ان تبطل الصورة الدموية وتحدث الصورة
العضوية فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية فهذا
غاية ما يمكن ان يقال في الفرق بين هاضمة كل
عضو وبين مغذيته ولكن فيه اشكال من حيث
العقل ومن حيث النقل اما من حيث العقل
فمن وجهين الاول ان القوة الهاضمة محركة
للغذا في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة
العضو وكل ما حرك شيا الى شي فهو الموصل اليه
فاذن القوة الهاضمة هي الموصلة للغذا الى
الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين
قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة لانه لا معنى
الهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى
الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا

لان ما حرك شيا الى شي كان المتوجه اليه غاية للمحرك
والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصل هو فعل
ذلك الشي والشيخ قد اعترف بذلك في المقالة
الرابعة من الفن الاول من الطبيعيات عند شروعه
في الاحتجاج على ان بين كل حركتين سكونا
فقال محال ان يكون الواصل الى الحد ما واصلا
بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون
هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا
كلامه وذلك يقتضي ان يكون الواصل الى الصورة
العضوية واصلا بعلة وان يكون تلك العلة ازالته
عن المستقر الاول ولما كان المزيل عن المستقر
الاول هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل له الى
الصورة العضوية هو تلك القوة فاذن القوة الهاضمة
هي الغاذية لا غير الوجه الثاني وهو ان هاضمة كل عضو
لا شك انها طبخها وبطبخها يفيد المادة غاية استعداد
لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب
في القوة والضعف وليس بعض تلك الدرجات
بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض
بل يجب ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد

ومتى كمل الاستعداد فاضت تلك الصورة عن
واهب الصورة واذا ثبتت هذه الافعال فقد تمت
البغدية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية
وهذا الذي ذكرناه قد شهد على صحته كلام
جالينوس واكثر المتاخرين اما جالينوس فلانه لم يذكر
في شي من كتبه من القوى الغاذية الا هذه الاربعة
فانه قال في رابع المنافع اقول ان للمعدة قوة
تجذب بها ما يلايمها ولها قوة اخرى يدفع عنها
الفضول وقوة وهي اقدم هذه القوى كلها
اعني القوة المغيرة التي بسببها احتاجت
المعدة الى تلك القوى الثلث هذا كلامه وقد
جعل المغيرة مخدومة والثلاثة الباقية خادمة
ولو كان ههنا قوة اخرى هاضمة تخدم المغيرة
لذكرها واما المسيحي فانه قال في كتاب القوى الا
فعال والارواح القوى الطبيعية ثلثة غاذية
ومربية ومولدة والغاذية اربع الجاذبة
والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذا
وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والرابعة
الدافعة وهذا تصرح بانه ليس ههنا قوة خامسة ١١

هي مخدومة لهذه الاربع واما صاحب الكامل فكلامه
مضطرب في ذلك ومع ذلك فانه قال وهذه القوى
الاربع واحد منها هي المخصوصة بفعل الغذا وهي
القوة المغيرة الثانية وهي التي تشبه بالغذا
بالمغتذي بمنزلة ما يغير جوهر الدم الى جوهر
اللحم واما القوى الثلثة وهي الجاذبة والماسكة
والدافعة فهي كالخوادم للقوة الهاضمة فاقول
هذا تصريح منه بان تحصيل جوهر الدم وتشبيهه
بالمغتذي فعل الهاضمة فهذا ما يتعلق
بهذا البحث عقلا ونقلا الى ههنا كلام الشارح
اقول : اما قوله بان هذا الكلام نص على
ان القوة الهاضمة غير القوة المغيرة فذلك
لا نزاع فيه لكن الكلام الذي ذكرناه لبيان الفرق
بينهما فذلك لا يدل على وقوع المغايرة بينهما
لانه قال فيفترض ههنا حالتان فالحالتان
ههنا حاصلتان بالفرض لا بالبرهان ثم لا يجوز ان
يكون كل واحدة من هاتين الحالتين حاصلة بقوة
واحدة ولو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعى
كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى الاكثر

من المذكورة بل من العشرة وذلك لان الغذا اذا استحال
كثيرة من احدى الغذائية الى المولد قوته وكذلك
من الدموية الى العضوية ولما لم يكن كذلك دل
على ان كل واحدة من هذه الحالات المفروضة
لا يستدعي قوة على حدة فيجوز ان يكون مجموعها
من الحالين حاصلا لفعل قوة واحدة وهي
الهاضمة فيكون مبطلة للصورة الدموية ومخلصة
للصورة العضوية كما ان القوة الواحدة تبطل
صورة الغذائية وتحصل الصورة الدموية
بل البرهان على المغايرة بينهما ما ذكره الشيخ حيث
قال والغاذية تتم فعلها بافعال جزوية ثلثه
احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم او الخلط
الصالح والثاني الالزاق والثالث التسبيه
ثم قال وهذا فعل المغيرة من قوى الغاذيه
ووجه الاستدلال ان هذا الكلام على المغايرة
بين الهاضمة والمغيرة ان في البرص والبهق لم يتشبه
الغذا بالمغتذي من كل وجه فنقول الاختلال
الواقع فيها لا بد وان يكون لافة في بعض قوى
الغاذية وتلك القوة المافة ليست هي الجاذبة

او الماسكة والدافعة فان فعل كل واحد من هذه
القوى من الجذب والامساك والدافع على ما ينبغي
من غير نقصان وليست ايضا هي الهاضمة والا لكان
البرص والبهق مذكورين في امراض افات الهضم بالبطلان
او التغير او النقصان وحيث لم يذكرهما الاطبا الا في
كتاب الزينة ولا ذكروا ايضا في اسبابهما فساد الهضم
كما ذكروا في سبب الاستسقا اللحمي دل على انهما
ليسا من امراض افات الهضم فلا يكون تلك القوة
المافة ههنا هي الهاضمة فاذن لا بد وان يكون
الاختلال الواقع لدخول الافة في قوة اخرى غير هذه
الثلثة وتلك القوة تكون مخالفة لهذه الثلثة وهي
الجاذبة والماسكة والهاضمة ويكون من جملة
القوى الغاذية ولا نعني بالمغيرة الا ذلك فثبت
وجود قوة مغايرة لهذه الثلثة وهي المغيرة واعلم
ان هذا الجواب فيه نظر بل الاولى ان يقول الاشكال ان
في كل عضو قوة تغير الغذا الواصل اليه وتشبهه به
وفي بعض الاعضا قوة اخرى تحيل الغذا احالة
ما من غير تشبيه بجوهر ذلك العضو كالقوة التي
التي في الفم والمري والمعدة فانها تغير الغذا تغيرا ما
ولكن لا تشبهه

بجواهر هذه الاعضا لما تقدم وهاتان القوتان
مختلفان بالنوع فانهما اشتركتا في مسمى الاحالة
وامتازتا بان احدهما تشبه بالعضو الذي هو موضوعها
والاخرى لا تفعل ذلك ثم لا شك بان التي تحيل
من غير تشبيه تخدم الاخرى وهي التي تشبه
واذا عرفت جميع ذلك فيقول الشيخ سمى القوة
التي تحيل وتشبه مغيرة وان كان قد تسميها هاضمة
حيث قال وللغذا هضم ثالث في العروق ثم
يحصل كل عضو عنده هضم رابع وسمى القوة التي تحيل
من غير تشبيه هاضمة فقط ثم بعد ذلك اما
ان يقع المناقشة في وجود هاتين القوتين واختلا
فهما ولا سبيل اليه واما ان يقع في التسمية وذلك
ايضا متعذر فانه بعد ان يثبت تعدد القوى
والفرق بينهما فلا مناقشة في ان يسمى بعضهم هاتين
القوتين هاضمة او يسمى بعضهم احد النوعين
هاضمة والاخرى مغيرة بل انما يناقش في المعاني
والفرق قليس قال فعلى هذا قول الشيخ والهاضمة
هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكه
الى قوام مهيا لفعل قوة المغيرة فيه لا تناول القوة

التي في المعدة فانها لا تهيي لفعل المغيرة فان
مغيرة الاعضا لا تفعل في الغذا الا بعد الوصول
الى كل الاعضا مع انه صرح لحصول الهضم التام
في المعدة حيث قال ثم انه اذا ورد على المعدة
انهضم الانهضام التام فيكون الاشكال متوجها
من هذا الوجه قلنا لا نسلم ان القوة التي في
المعدة لا تهيي لفعل المغيرة وذلك لان قوة
المعدة اذا احالت الغذا وجعلته كيلوسا فقد
هيأته لفعل مغيرة الكبد اذ ثبت ان الهضم الذي
للكبد هو تغييره وتشبيه بجوهر الكبد واعداد
ايضا لفعل مغيرة ساير الاعضا ولهذا قد
جعل الشيخ للكبد فعلين في الغذا بعد ان
وجد الهضم التام في المعدة فقد تهيا لفعل
المغيرة فيه فكانت هاضمة المعدة مندرجة
تحت التعريف المذكور للقوة الهاضمة فكان
الشك مدفوعا واذ قد فرغنا من تفسير كلام الشيخ
وبيان استقامته نشتغل بدفع الشكوك التي
ذكرها الشارح اما الوجه الاول من الشكوك
فنقول صغرى القياس ممنوعة وهي قوله ان القوة

الهاضمة محركة للغذا الى الصورة المشابهة
لصورة العضو الا ترى ان القوة الهاضمة موجوده
في المعدة ثم ان تلك القوة لا تشبه الغذا بجوهر
العضو اصلا ولو كانت الصغرى صادقة وضممنا
اليها الكبرى الصادقة بلغزانه انتج ان كل هاضمة
فهي تحيل الغذا او تشبهه بجوهر المغتذي فيلزم ان
تكون الهاضمة التي في المعدة ايضا كذلك ولما
لم يكن كذلك دل على كذب الصغرى واما الوجه
الثاني من المعقول وهو قوله ليس بعض تلك المراتب
بان ينسب الى الهاضمة اولى من بعض الاخر فلو
جاز ان ينسب اليها جميع المراتب فالجواب عنه انا
فسرنا الهاضمة في هذا الموضع بانها التي تحيل
الغذا من غير تشبيه استحالة اضافة جميع
المراتب الى قوة واحدة فان القوة الواحدة بالنوع
لا تفعل جميع هذه المراتب ليس اولى بان ينسب اليها
من بعض غاية ما في الباب انا لا نطلع ابتداء على
تلك الاولوية ولا يلزم من عدم العلم بالاولوية
عدم الاولوية واما ما نقله جالينوس فذلك
لا يدل على حصر القوى في تلك الاربعة بل غايته

انه لم يذكر في هذا الموضع الا تلك الاربعة وذلك
لا ينفي وجود قوة اخرى مما ذكرها في كتاب لم يطلع
عليه الشارح واما المسيحي فلا يكون قوله حجة
على الشيخ وكذلك قول صاحب الكامل كيف
وقوله مضطرب في هذا الباب على ما اعترف
به الشارح وقوله في احد الموضعين وان كان
ينفي وجود قوة اخرى ولكن قوله في مواضع
اخر يثبتها فيسقط عن الاعتبار والاولى
ان يقول لم قلتم انهم لم يذكروا هذه القوة
وبيانه انه لا شك في وجود القوتين اللتين ذكرناهما
ومع اختلافهما في النوع لكنهما لما اشتركتا في
الاحالة من الصورة الغذائية فهم سموا كلا
منهما هاضمة على سبيل التواطي باعتبار
القدر المشترك ولم يسموا احد النوعين
باسم خاص فلما ذكروا القوة الهاضمة كان ذلك
متناولا لكلي النوعين فلا حاجة الى ذكر احد النوعين
مرة اخرى واما الشيخ فلما اراد زيادة التفصيل
والايضاح خصص احد النوعين وهي المحيلة المشبهة
بجوهر العضو باسم خاص وهو الغاذية والمغيرة

فلهذا لم يقتصر على ذكر الهاضمة بل ذكر المغيرة
بعده فبهذا الاعتبار زادت القوى الغاذية
على هذه الاربعة ومما يؤكد ما ذكرنا ان الشارح
نقل عن المسيحي انه قال توجد هذه القوى
في المعدة مضعفه فتوجد في المعدة قوة تجذب
الغذا من خارج وقوة تمسكه وقوة توجهه
الى الكبد وايضا توجد قوة تجذب غذا نفسها
من العروق وقوة تمسكه وقوة تغيره وتشبهه
بجوهر المعدة وقوة تدفع الفضل عنها وهذا
يدل على ما ذكرنا من الفرق بين القوتين الا
ان المسيحي سمى كل واحدة منهما بالهاضمة
والشارح خصص احدهما باسم المغيرة فلا نزاع
بينهما في الحقيقة فاندفع ما ذكره من التشكيك
قال الشارح في اثبات القوة الحيوانية ولا يجوز ان
تكون هذه القوة هي قوة التغذية فانه ربما
بطل فعلها في بعض الاعضا ويبقى حيا وربما
بقي فعلها والعضو الى الموت قال الشارح
رحمه الله اعلم ان الكلام الاول صحيح وهو ان
يبطل فعل التغذية عن عضو مع انه يكون حيا

واما الكلام الثاني وهو ان يبقى فعل التغذية
والعضو الى الموت فهو مشكل لانا نقول ان قول
العضو الذي هو الى الموت اما ان يكون قد مات
او لم يمت فان كان قد مات فههنا لا يستحيل ان يبقى
قوة التغذية وان كان بعد لم يمت فههنا لم يوجد
قوة التغذية مع عدم القوة المهيئة للحيوة
حتى يصح الاستدلال بذلك على تغايرهما فظهر
ان هذا الوجه ليس بجيد بل الجيد هو الاول
اقول اما قوله وان كان بعد لم يمت فههنا
لم يوجد قوة التغذية مع عدم تلك القوة قلنا
نعم ولكن قد وجدنا قوة التغذية على ما كان
من غير تغيير اصلا مع تغير القوة المحيية
للعضو الى الضعف في البطلان وذلك كاف
في الاستدلال على المغايرة بينهما فان وجود احد
السببين مع عدم الاخر كما يدل على المغايرة بينهما
كذلك بقا احد السببين واثاره على ما كان عليه
مع تغير الاخر وتغير اثاره الى الضعف يدل
على المغايرة بينهما فالكلام الاول استدلال
على المغايرة بينهما بطريق الاول وهو وجود

احدهما مع عدم الاخر والكلام الثالث
استدلال على التغاير بان طريق الاخر وهو بقا
احدهما على ما كان بتغير الاخر وكل واحد منهما
صحيح فيندفع الاشكال متوجه من وجه اخر
وهو ان الشيخ قال في هذا الفصل ان القوة
الحيوانية هي التي تعد الاعضا كلها لقبول
القوى الاخرى النفسانية وغيرها ولابد
وان يكون المراد بذلك الغير هو قوة التغذية
ضرورة ان القوى لا يزيد على ثلثة وهي الحيوانية
والنفسانية والطبيعية ولا يجوز ان يكون
المراد بالغير هاهنا القوة الحيوانية لاستحالة
ان يكون القوة الواحدة تعد الاعضا لقبول
نفسها ولا يجوز ان يكون المراد منه القوة النفسانية
لتصريحه بالغيرية لها فيتعين ان يكون المراد
بالغير قوة التغذية فيكون معنى الكلام
ان القوة الحيوانية تعد الاعضا كلها لقبول
القوى النفسانية هي التي تعد الاعضا لقبول
قوة التغذية فيقول وجب ان يكون ضعف
القوة الحيوانية سببا لضعف القوة المغذية

وبطلانهما لبطلانها وذلك لانه متى ضعف
المعد الذي هو سبب القبول لا بد وان يضعف
المقبول وهكذا حتى يودي بطلان المعد الى
بطلان المقبول واذا كان كذلك فلو كان
المراد بقوله وربما تبقي فعلها والعضو الى
الموت هو ان قوة التغذية تدستقي على ما كان
عليها من غير تغيير اصلا مع ان القوة الحيوانية
في طريق البطلان والانعدام يلزم التناقض
من كلامه في الموضعين فيكون الاشكال متوجها
كيف كان ويمكن ان يجاب عن هذا الشك بان
يقال المعد لقبول قوة التغذية انما هو
مسمى القوة الحيوانية لا القوة الحيوانية الموصوفة
بوصف القوة والكمال فحال ضعفها يكون
المعد باقيا فلا جرم لا يحل القبول واما حال
بطلان يكون المعد معدوما فلا جرم يبطل
القبول فلا يبقى قوة التغذية فالحاصل ان قبول
قوة التغذية يحصل بمسمى القوة الحيوانية
سواء كانت قوية او ضعيفة واما حيوة العضو
فكمالها بكمال القوة الحيوانية وضعفها بضعفها

فاذا ضعفت حيوة العضو دل ذلك على
ضعف القوة الموجبة للحيوة في ذلك العضو
ثم لما كانت غاذية العضو باقية بحالها
من غير ضعف دل ذلك على ان القوة المغذ
للعضو مغايرة للقوة الحيية له فيتم الاستدلال
على هذا الوجه وعلى هذا يندفع الشكوك
المذكورة اولا واخرا ويستقيم كلام الشيخ
في المواضع كلها فهذا ما ظهر لنا في هذا
المقام قال الشيخ ثم ان الروح يقبل بها
عند الفيلسوف ارسطو المبدا الاول والنفس
الاولى التي ينبعث عنها سائر القوى الا ان
افعال تلك القوى لا تصدر عن الروح في
اول الامر كما انه ايضا لا يصدر الاحساس
عند الاطباء عن الروح النفساني التي في الدماغ
ما لم ينفذ الى الجليدية او اللسان او الى غيره
قال الشارح فاذا كان انتقال الروح
الى الدماغ ليس شرطا في حصول القوة بل لظهور
افعالها عنها فنقول اذا جاز ذلك بطلت
حجته التي ذكرها على اثبات القوة الحيوانية

لانه يقال العضو المفلوج انما كان حيا لان فيه
قوة الحس والحركة وعدم فعل الحس والحركة
فانك قد سلمت ان قوة الحس والحركة كانتا حاصلتين
في الروح قبل انتقاله الى الدماغ مع انه يستحيل
ان يظهر عنها فعل الحس والحركة واذا جوزت
ذلك كيف يدل الاستدلال بعدم الحس والحركة
على عدم قوة الحس والحركة والعجب انه اورد احد
الكلامين عقيب الاخر مع ما بينهما من التناقض
ثم قال ولا عذر عن ذلك الا ان يقال الشيخ
اورد هذا الكلام حكاية عن ارسطاطاليس
وربما كان ذلك باطلا عنده لا سيما وقد صرح
في اول الادوية القلبية بان ذلك باطل اقول
اقول انما العذر الذي ذكره من جهة الشيخ
وهو ان هذا ليس مذهبا له بل ربما كان باطلا
فانما يستقيم لو لم يذكر الشيخ ما يدل على انه
يعتقد صحته ويميل اليه وقد ذكر حيث قال
في الفصل الاول في هذا التعليم ثم اذا عرض
عن الوجه وحقق وجد الامر على ما يراه ارسطو
دونهم ويوجد اما ذيلهم منتزعة من مقدمات

مقنعة غير ضرورية انما يسمعون فيهما ظاهر الامر
ولا شك ان هذا الكلام يدل على انه يذهب
الى ما يذهب اليه ارسطو وقال ايضا في الفصل
الاعضا حيث نقل هذا الاختلاف بين الاطبا
وبين ارسطو ما يدل على ذلك فانه قال وقوله
عند التحقيق والتدقيق اصح وقول الاطبا في بادي
النظر اظهر وهذا يدل على انه يعتقد صحة
ما ذهب اليه ارسطو ولما كان ان ذلك كيف يمكن
ان يقال وربما كان ذلك باطلا عنده واذا
عرفت ذلك علمت ان ما ذكره لا يصلح عذرا دافعا
للشك بل يجب ان يجاب جواب اخر لكن يجب ان نعلم
انه يمكن تقرير هذا الشك على وجه اخر اقوى
مما قرره الشارح وذلك لان حاصل ما ذكره الشارح
هو ان الشيخ لما جوز قوة الحس والحركة في الروح
حين كانت في القلب مع انه لا يظهر عنهما فعلهما
لكون ظهور فعلهما موقوفا على شرط وهو حصول
الروح في تجويف الدماغ جاز ايضا ان يقال ان
العضو المفلوج انما يبقى حاصلا فيه قوة الحس والحركة
وانما لم يظهر عنهما فعلها لان ذلك موقوف

على شرط اخر لانك لما جوزت حصول القوة في بعض
الاعضا مع عدم ظهور الفعل فلا يكون عدم
الفعل مستلزما لعدم القوة فلا يمكن
الاستدلال بكون العضو المفلوج فاقد الحس
والحركة على كونه فاقدا القوة الحس والحركة
فيقدح الشك فهذا حاصل ما قرره الشا ح
رحمه الله ويمكن ان يجاب عنه بان يقال اتفق
الحكما والاطبا على ان قوة الحس والحركة لا يتوقف
ظهور فعلهما عنهما على اكثر من شرط واحد
وهو حصول الروح الحاملة لهما في تجويف
الدماغ اما عند الاطبا وبعض الفلاسفة
فظاهر فان عندهم لا يتوقف ذلك على شرط
اصلا فكيف يتوقف على اكثر من شرط واحد
واما عند ارسطو ومن يتبعه فانه وان توقف
على شرط ولكن ذلك الشرط لا يزيد على ما ذكرناه
واذا عرفت ذلك علمت ان الحكما باسرهم متفقون
على ان بعد حصول هذا الشرط فالقوة الحاسة
والمحركة ان حصلت لا بد وان يظهر عنهما فعلهما
حيث لا ينفك عنهما اصلا فلو كان في العضو المفلوج

قوة حس وحركة لظهر عنهما فعلها اما قوله
يجوز ان يكون موقوفا على شرط اخر قلنا هذا
الجواز سابط لانه باتفاق الحكما وحيث لم يظهر
دل ذلك على انه فاقد القوة الحس والحركة فعلم
بان جواب عن هذا الشك على الوجه الذي
قرره الشارح اسهل وايسر واما على الوجه الذي
يذكره فيكون اصعب وهو ان يقول لما كانت القوى
الحيوانيه والنفسانيه والطبعية باسرها حاصلة
للارواح حال كونها في القلب كانت الارواح
المنبعثة في الشراين الى ساير الاعضا والاطراف
غير منفكة عن قوة الحس والحركة وقوة التغذية
اصلا وبالجملة فان كل عضو حصلت فيه القوة
الحيوانيه لا بد وان يكون قوة الحس والحركة
وقوة التغذية حاصلة فيه ايضا لان حصول
القوة الحيوانية في العضو لا بد ان يكون بواسطة
انتقال الارواح الحاملة لها من القلب الى ذلك
العضو على ما اعترف به الشارح حيث قال
ولقايل ان يقول ان هذه القوى اما ان
تكون صورا او اعراضا وكيف كان فانه يستحيل

عليها الانتقال فكيف يقال ان العضو الفلاني
يعطي العضو الاخر قوة كذى ثم قال في حله انا نعلم
ان القوى تتعلق اولا بتعلقها بالارواح فاذا كان
العضو منبعا للارواح الحاملة لتلك القوى
فاذا انتقلت تلك الارواح عنه الى غيره من
الاعضا كان ذلك العضو معطيا لغيره ما هو حامل
تلك القوة فحينئذ يصح القول بان عضوا كذى
يعطي عضوا اخر قوة هذا كلام الشارح وهو
يدل على ان حصول القوى في ساير الاعضا
انما يكون بواسطة انتقال الارواح من منبعها
اليها والارواح المتولده في القلب كما لا تخلو عن القوى
الحيوانيه كذلك لا تخلو عن القوى النفسانية
والقوى الطبيعية على قول ارسطو فكما يلزم من
انتقال الروح من القلب الى بعض الاعضا
حصول القوة الحيوانيه في ذلك العضو كذلك
يلزم منه حصول القوى النفسانية والطبيعية فيه
واذا كان كذلك كان قوله العضو المفلوج فاقد
لقوة الحس والحركة مناقضا لهذا المذهب فيلزم
التناقض بين قوليه واذا امكن تقرير هذا الشك

على هذا الوجه فاى حاجة الى التمسك بالتجويز
الذى ذكره الشارح وانت اذا تاملت علمت
ان الكلام الذى ذكرناه جوابا عن هذا الشك على وجه
الذى قرره الشارح لا يصلح جوابا عنه على الوجه
الذى قررناه بل لابد من جواب اخر والجواب عنه
هو انا نثبت القوة الحيوانية على المذهبين جميعا
اعنى مذهب الاطبا ومذهب ارسطو بحيث
لا يتوجه عليه هذا الشك ثم نبين مراد الشيخ
من كلامه بحيث لا يتوجه عليه هذا الشك ويندفع
عنه التناقض اما الاول فهو انا نقول لا شك
ان العضو المفلوج فيه قوة تحفظ حياته وتلك القوة
ليست هى القوة الحس والحركة اما عند الاطبا
فلان العضو المفلوج فاقد القوة الحس والحركة
لان قوة الحس والحركة عند الاطبا اذا حصلت
فى الاعضا لابد وان يظهر فعلها فى العضو المفلوج
دل على انعدام قوة الحس والحركة عن العضو
المفلوج واذا كان العضو فاقدا القوة الحس والحركة
استحال اسناد حيوة العضو الى قوة الحس والحركة
التى هو مفقودة فى العضو واما عند ارسطو

فلان القوة النفسانية الحاصلة فى العضو المفلوج
لم يوجد شرط ظهور فعلها وحصول الروح الحامل
لها فى تجويف الدماغ اذ لو حصل هذا الشرط
لظهر فى العضو فعلها وهو الحس والحركة وحيث
لم يظهر ذلك علم انتفا شرط واذا لم يوجد شرط
ظهور فعلها لا يوجد فعلها اصلا ورأسا واذا
انعدم فعلها بالكلية استحال اسناد حيوة
العضو اليها والا لكان قد ظهر فعلها وقد فرضنا
انه لم يظهر فعلها اصلا فلئن قال لم لا يجوز ان
يكون لهذه القوة فعلان احدهما الحس والحركة
وظهور هذا الفعل يكون مشروطا بحصول الروح
الحامل لها فى تجويف الدماغ والثانى افادة حيوة
العضو وهذا لا يتوقف على ذلك الشرط فلما
انعدم ذلك الشرط بطل احد الفعلين وهو
الحس والحركة لانعدام شرط ظهوره ووجد الفعل
الاخر وهو افادة الحيوة لانه متوقف على هذا الشرط
وعلى هذا لا يمتنع اسناد حيوة العضو الى قوة الحس والحركة
قلنا لو جوزنا ما ذكرتم لبطل الاصل الذى بنى عليه تكثير
القوى وهو الاستدلال بتكثر الافعال على تكثره

القوى وجاز اسناد افعال كثيرة الى قوة واحدة
ولما كان ذلك باطلا ومن متفقا على فساده بين
الحكما علمنا بطلان ما ذكرتم وايضا فان هذا
الكلام على مذهب ارسطو ومن يتبعه وهم صرحوا
بان القوة النفسانيه موجودةً في الارواح حال
كونها في القلب لكنه لا يظهر فعلها اصلا الا
بعد حصول الروح في تجويف الدماغ فلو اسند
حيوة العضو اليه قبل حصول هذا الشرط لكان
تظهر فعلها قبله فلا يكون الشرط شرطا هذا
كله لبيان ان القوة التي تحفظ حيوة الشخص
ليست هي القوة الحس والحركة .. واما بيان ان تلك
القوة ليست هي القوة المغذية فلان الحكما باسرهم
جوزوا وشاهدوا بطلان فعل القوة المغذية
عن عضو مع بقائه حيًا واذا بطل فعل القوة
المغذية استحال اسناد حيوة العضو اليها
لما ذكرنا فيلزم ان يكون هذه القوة قوة ثالثة
وهي الحيوانية واذا عرفت ذلك فنشتغل بتصحيح
كلام الشيخ فنقول قول الشيخ العضو المفلوج
فاقد لقوة الحس والحركة يمكن حمله على محال

كل واحد منها يندفع التناقض الاول ان يقال الشيخ
وان كان يعتقد صحة ما ذهب الاطبا ولا اشك
بانهم متعرفون بان العضو المفلوج فاقد القوة الحس
والحركة الثاني ان يقال الشيخ اراد بقوة الحس
والحركة المفقوده في العضو المفلوج القوة الطا
الفعل ومعلوم ان العضو المفلوج فاقد لمثل هذه
القوة على مذهب ارسطو فلا يكون بين الكلامين
مناقضه الثالث وهو احسن الحمال واقربها الى ان يكون
مراد الشيخ وادفعها للاشكال من اصله وهو ان
يقال الشيخ فرض الكلام في العضو المفلوج الذي
هو فاقد القوة الحس والحركة .. عند عامة الحكما و ذلك
لان سبب صيرورة العضو مفلوجًا امران احدهما
فساد المزاج العضو فلا يتاثر من القوة النفسانيه
ولا يقبلها والثاني عدم وصول الروح النفساني
من الدماغ الى العضو لمانع اياه عن الوصول وان
كان العضو على مزاجه وكون العضو فاقدا القوة
الحس والحركة .. وان اختلف فيه اذا كان الواقع هو السبب
الثاني ولكن لا خلاف في كونه فاقد القوة الحس والحركة
اذا كان الواقع هو السبب الاول وذلك لان حصول

على هذا الكلام ... ارسطو ... والله اعلم

القوة

في العضو كما تتوقف على انتقال الارواح الحاملة لها
من منبعها ومبدأها الى العضو كذلك يتوقف
على قبول العضو لها فاذا لم يكن العضو قابلا لها
يستحيل حصول تلك القوة في ذلك العضو ولهذا
السر فان الشيخ ذكر كلي السببين وردد بينهما
فقال العضو المفلوج فاقد في الحال القوة الحس والحركة
لمزاج يمنعه عن قبوله او سدة عارضة بينه وبين
الدماغ في الاعصاب المنبثة فيه حتى ينبه على ما ذكرنا
من المعنى واعلم ان هذا المحمل الثالث دافع للاشكال
من اصله لانه حينئذ لا يجوز حصول القوة الحيوانية
في عضو مع كونه فاقدا القوة الحس والحركة وان اخذنا
بمذهب ارسطو اما قوله بان حصول القوة الحيوانية
في العضو لا بد وان يكون بواسطة انتقال الارواح
الحاملة لها من القلب الى ذلك العضو وتلك
الارواح كما لا تنفك عن القوة الحيوانية فكذلك
لا تنفك عن القوة النفسانية والطبيعية فلسنا
كل ذلك صحيح ولكن قد بينا ان حصول القوة في
العضو كما تتوقف على كون الارواح المنتقلة
الى ذلك العضو حاملة لتلك القوة كذلك تتوقف

على كون العضو بحيث لا يمنع من قبولها فلا يلزم
من مجرد كون تلك الارواح حاملة لقوة الحس
والحركة في العضو لجواز ان يكون قد حصل له سوء
مزاج يمنع ذلك المزاج عن قوة الحس والحركة
وان يمنع من قبول القوة الحيوانية فان هذا مما
لا امتناع فيه بل هو واقع لا سيما على مذهب الاطباء
واذا جاز حصول تلك القوة الحيوانية في العضو
مع كونه فاقدا القوة الحس والحركة فقول كلام الشيخ
مفروض في ذلك العضو فيندفع التناقض
المذكور عن كلامه ويصح قوله بانه لا يمكن اسناد حيوة
العضو الى قوة الحس والحركة لفقدانهما وهكذا
الكلام في قوة التغذية لان العضو قد يحصل له سوء
مزاج يمنع من قبول القوة الحيوانية فلا يمكن حينئذ
اسناد الحيوة الى قوة التغذية فلئن قال انه لا يمكن
ان يحصل للعضو مزاج مانع من قبول التغذية ما دام
حيا قوة فكيف يفرضه حيا مع بطلان قوة التغذ
وهذا لان قوة التغذية غريزية للاعضاء على ما اعترف
الشيخ حيث قال وكل عضو فله في نفسه قوة غريزية
بها يتم له امر التغذي وايضا فالوجدان يعتقد
في الاختلاف

الثانی ان تلک القوة لیست فائضه الیه من
الکبد حیث ینسد السبیل بینهما یبطل فعلها
کما لو انسد العصب الجای من الدماغ بل تلک القوه
صارت غریزیة للاعضا واذا کان کذلک
فکیف یمکن ان یفرض عضو انعدم عنه قوة التغذیة
مع بقا القوة الحیوانیة فیه ثم ان الشیخ حافظ
علی هذه الدقیقه حیث قال فی بیان ان هذه
القوة لیست هی قوه الحس والحرکه ان العضو
المفلوج فاقد لقوة الحس والحرکه ثم لما شرع
فی بیان ان هذه القوة لیست هی قوة التغذیة
قال ربما بطل فعلها فی بعض الاعضا وبقی حیا دائم
ثقل وربما انعدمت عن عضو بقا به حیا
وانت تفرض کون العضو فاقدا لقوه الحس والحرکه
ولقوه التغذیة مع بقایه حیا فلا بد من بیان
امکانه فنقول لا شک ان العضو قد یبطل عنه
فعل التغذیة وذلک یدل علی انه فاقد لقوة
علی الوجه الذی قررناه فی بیان کون العضو
المفلوج فاقد القوة الحس والحرکه اما قول
الشیخ کل عضو فله فی نفسه قوة غریزیته وقوله

حب ان یعتقد فی اختلاف الثانی ان تلک
القوة لیست فائضة الیه من الکبد حیث لو انسد
السبیل بینهما یبطل فعلها کما لو انسد العصب
الجای من الدماغ بل تلک القوة صارت غریزیة
للاعضا قلنا ان تلک القوة غریزیه للاعضا
حاصله لها ما بقی علی مزاجها کما قال الشیخ
بل تلک القوة صارت غریزیه للعظم ما بقی علی
مزاجه واما اذا سا مزاجها فقد لا تبقی تلک
القوه ونحن نفرض الکلام فی العضو الذی سا
مزاجه وصار مانعا لقبول قوه التغذیة ویکون
حیا وعند ذلک لا یراد علینا هذا الکلام ه
قال الشیخ ولو کانت القوة الغاذیة لما
هی غاذیة تعد لقبول الحس والحرکة لکان النبات
مستعدا لقبول الحس والحرکة قال الشارح
هذا ضعیف وذلک لان القوة الغاذیة التی
فی الحیوان مخالفه بالنوع التی فی النبات وانما یتحدان
فی الطبیعه الجنسیه وکیف لا نقول ذلک والشیخ
قد جعل غاذیة کل عضو مخالفه بالنوع لغاذیة
العضو الاخر واذا کانت القوی الغاذیة

للاعضا مخالفة بالنوع فغاذية الجسم الحيواني
لو كانت مخالفة لغاذية النبات كان ذلك
اولى اذا كانت احدى الغاذيتين مخالفة بالنوع
الاخرى فلا يجب ان يكون الثابت لاحدهما ثابتا
للاخرى وحاصل الكلام ان غاذية العضو وغا
ذية النبات نوعان تحت جنس واحد وهو مطلق
الغاذية فاذا قلنا لاحدهما انه يفيد الا
ستعداد لقبول الحس والحركة ثم اوجبنا من
ذلك ان يكون النوع الثاني وهو غاذية الجسم
النباتي مفيدا لذلك الحكم لم يمكن بيان ذلك الا
بقياس مركب من موجبتين في شكل الثاني
هكذا في النبات قوة غاذية وكل ما هو
سبب استعداد الحيوان لقبول قوتي
الحس والحركة قوة غاذية يجب ان يكون القوة
الغاذية التي في النبات سببا لاستعداد
قبول الحس والحركة ولما كان هذا التركيب
فاسدا لما لا انتاج ثبت لا يمكن الاستدلال
بان غاذية النبات لا تعد لقبول الحس والحركة
على ان غاذية الحيوان لا تعد لقبول الحس والحركة

وبالجملة لا يلزم من ان يكون نوع من انواع الجنس
مفيدا الحكم ان يكون كل واحد من الانواع
المندرجة تحت ذلك الجنس مفيدا لذلك الحكم
بل لو ثبت ان غاذية النبات وغاذية الحيوان
نوع واحد لا اختلاف بينهما في الحقيقة و الماهية
كان الكلام صحيحا ولكن الشيخ لا يقول به
ولا البرهان يساعده عليه اقول
الشيخ لم يقل ان القوة الغاذية التي في
الجسم الحيواني لو كانت تعد لقبول الحس والحركة
لكان النبات مستعدا للحس والحركة حتى
يلزم ان يكون هذا الكلام قياسا من موجبتين
في الشكل الثاني فيكون فاسدا بل قال لو كانت
القوة الغاذية بما هي غاذية اي القدر
المشترك بين غاذية الحيوان وغاذية النبات
وهو مطلق الغاذية لو كان مفيدا الاستعداد
قبول قوة الحس والحركة ولا شك ان ذلك
حاصل للنبات فيكون المفيد حاصلا له فيلزم
ان يكون النبات مستعدا لقبول قوة الحس
والحركة ضرورة حصول المفيد له وحيث

لم يكن الاستعداد حاصلا له دل على ان مطلق
الغاذية غير معد لقبول الحس والحركة وحينئذ
لا يرد ما ذكرتم لان الغذاء عند ذلك يكون
اسمنا بيا مركبا من متصلة ورفع التالي فيندفع
الاشكال المذكور نفي ان يقال هب ان مطلق
الغاذية وهو القدر المشترك بين غاذية النبات
وغاذية الحيوان لا يكون معدا له للحس والحركة
ولكن لم لا يجوز ان يكون نوع منه وهو الغاذية التي
في الحيوان معدا لكان غاذية النبات ايضا
معدا فالاشكال عليه ما ذكرنا وان لم يبينوا
بطلان هذا الاحتمال فمع قيام هذا الا
حتمال لا يمكن اثبات المطلوب وهو القوة
الحيوانية فلنا ان نبطل هذا الاحتمال بطريق
اخر وهو ان قوة الغاذية انما تتصف بخصوص
كونها غاذية للحيوان بعد ان قامت بجسم له الحس
والحركة الغاذية التي في الحيوان يلزم ان
يكون المعد للشيء موقوفا على الحصول ذلك
الشيء مع ان حصول ذلك الشيء توقف على كون
الموصوف به مستعدا لذلك الشيء وذلك استعداد

يتوقف على المعد فيلزم الدور وهو محال ان هذا
فيه نظر واذا ثبت ان المعد لا يجوز ان يكون مطلق
الغاذية ولا خصوص كونها غاذية للحيوان
ثبت ان القوة الغاذية لا تصلح ان يكون معدة
لقبول قوة الحس والحركة اصلا قال
الشارح رحمه الله الشيخ انما جعل القوة
النفسانية كالجنس للقوة المدركة والمحركة
ولم يجعلها جنسا لهما لانه قد عرفت ان القوة
لها ماهية مخصوصة ولها انها مبدأ التغير
وهذا الاعتبار وصف للشيء مغاير للاعتبار الاول
عارض له والدليل على هذه المغايرة انك
بعد ان تصور حقيقة الشيء امكنك ان تشك
في كونه مبدأ للتغير ام لا ولولا ان كونه مبدأ
للتغير مغاير لحقيقته والا لما جاز ذلك وايضا
فان المبدائية مقولة بالقياس الى غيرها
فيكون المبدائية من مقولة المضاف واما الحقيقة
المخصوصة فانما تكون صورة او كيفية لا مقولة
اضافية فثبت بهذين الوجهين ان لكل قوة ماهية
في نفسها ولها انها مبدأ التغير وان كونها مبدأ التغير وصف

اضافي عارض لحقيقتهما المخصوصة لكنا نعجز
ما عن تصور الحقائق في انفسها لا يمكننا ان نتصور
تلك الماهيات في انفسها بل انما نتصور منهما امرا
يصدر عنهما كذي و للاسم انما وضع بازاء ما نعقل
فاذا لفظ القوة يفيد المطابقة هذا العارض
واما الماهية التي هي معروض هذا العارض
فلفظ القوة لا تفيدها بالمطابقة بل ان كان ولابد
فبالالتزام والعارض لا يكون جنسا فان الجنس
من شرطه ان يكون ذاتيا فالقوة النفسانية لا يكون
جنسا حقيقيا للمدركة والمحركة ولكنه تشبه الجنس
من حيث انه وان كان عارضا لكنه لازم مشترك
بينهما فيكون من هذا الوجه شبيها بالجنس والقوة
المدركة ايضا لا يكون جنسا للمدركة الظاهرة
والباطنة بل كالجنس لهما والمدركة الظاهرة
لا يكون جنسا للخمس المشهور بل كالجنس لها الى ههنا
كلام الشارح اقول هذا الذي ذكره
وهو ان لكل قوة فلها ماهية مخصوصة ولها
انها مبدا التغير وكونها مبدا للتغير امر اضافي
عارض لتلك الماهية المخصوصة الى اخر ما ذكره

لو صح فهو لا يختص بالقوى النفسانية بل ذلك مشترك
بين كل القوى وعند ذلك يلزم ان يكون
تصريح الشيخ في الفصل الاول في اجناس القوى
خطاء ايضا يلزم ذلك في القوى الطبيعية فانه
قسمها الى خادمة ومخدومة وقسم المخدوم مثلا
جنسين مع انما ذكره غير صحيح فان الشارح
اعترف بان قولنا مبدا التغير من اخر في اخر
من حيث هو اخر حد للقوة قبل هذا وحد الشيء
يكون بذكر ذاتياته لا بذكر عوارضه اما قوله يمكننا
ان نتصور حقيقة الشيء مع الشك في كونها مبدا
للتغير فهذا ممنوع فان عندنا لا ماهية لها
سوى هذه وان عنيت انه قد يمكن تصور
حقيقة شيء اخر مع الشك في انه هل هو مبدا
للتغير ام لا فذلك مسلم لكن ذلك لا يحصل غرضكم
اذ لا تنافي بين ان يكون المفهوم من المبدائية
مع المفهوم من القوة مما يتحدان مع انه مع شيء اخر
مما يتغايران اما قوله بان المبدائية مقولة
بالقياس الى غيرها قلنا ان عنيت به حقيقة المبدا
لا تصير مفهومة ومعقولة الا مع حقيقة اخرى

فذلك ممنوع وان عنيتم ان المبدا له نسبة الى شي
اخر فذلك مسلم ولكن القوة ايضا كذلك فانه يقال
قوة لكذا وقوة على كذا وذلك مما لا يوجب ان يكون
من مقولة المضاف ولئن سلمنا ان القوة لها ماهية
مخصوصة عرض لها انها مبدا التغير لكنا نقول لا شك
انا ندرك التفاوت بين هذه القوى تفاوتا بينا ظاهرا
كالتفاوت بين القوة الباصرة والقوة السامعة
والقوة اللامسة وغيرها فهذا التفاوت اما ان يكون
واقعا في العارض او في المعروض فان كان التفاوت
واقعا في المعروض يلزم ان يكون ماهية القوة مدركة
لنا ضرورة لادراكنا وحينئذ يكون اسم القوة موضوعا
بازاء تلك الحقيقة المشتركة بين هذه الانواع المختلفة
فيصدق عليها انها جنس لهذه الانواع واما اذا كان
التفاوت واقعا في العارض يلزم منه تنوع هذا العارض
ولا بد من المشترك بين هذه الانواع المختلفة وذلك
المشترك يكون جنسا لحصول حد الجنس فيه ويكون اسم القوة
موضوعا بازائه على ما اعترف به الشارح وحينئذ
يصدق ان القوة النفسانية جنس للمدركة
والمحركة ويكون كل واحد منهما على هذا التقدير

نوعا من انواع هذا القدر المشترك فيبطل ما ذكره
من العذر اما قوله بان العارض لا يكون جنسا فان
عنى ان العارض للشي لا يكون جنسا للمعروض فهو مسلم
ولكن القوة وهي مبدا التغير على هذا التقدير
لا يكون عارضا بالنسبة الى القوة المدركة والمحركة
بل يكون ذاتيا لهما وان عنى ان الشي الذي هو عارض
لا يكون جنسا لشي اصلا فذلك ممنوع والا لزم انحصار
الاجناس العالية في جنس واحد وهو الجواهر فان ما عدا
الجوهر من الاجناس العالية كلها اعرض مثل
الكم والكيف والاضافة والاين وغير ذلك فثبت
ان ما ذكره من الاعتذار في هذا الباب غير مستقيم
فهذا كلامه على الفن الاول ولنشرع الان فيما ذكره
شرحا للفن الثاني وفيما اورده على كلام الشيخ على
سبيل الشك فمن جملة ما ذكره شرحا لقول الشيخ
وقد يصير المرض سببا لمرض اخر انه قال هذا اشارة
الى ما تركب من هذه الثلثة ولا شك ان تركيبها على
تسعة اوجه لان السبب اما ان يكون تولده من السبب
كما تحدث عن الحرارة انتشار الاخلاط او عن العرض
كما تحدث الامتلا عن التخمة فهذه ثلثة واما المرض فاما يكون

تولده من السبب كالحمى من العفونة او من المرض والشيخ
ذكر في مثاله تولد الغشي او الفالج او الصرع من القولنج
او من العرض والشيخ ذكر لذلك مثالين الاول تولد الغشي
عن الوجع الشديد في القولنج الثاني تولد الورم عن الوجع
الشديد لانصباب المواد الى مواضع الوجع فهذه الثلثة
اخرى اما العرض فاما ان يكون تولده من السبب كالثقل
الحادث عن الامتلا او عن المرض كالصداع عن الحمى او عن
العرض كاختلاط الذهن عن الارق فهذه ثلثة اخرى
اقول قوله العرض اما ان يكون تولده عن السبب
اما ان يريد به ان يكون ذلك العرض حادثا عن ذلك
السبب ومتولدا منه ولو بوسايط فهذا يندرج فيه
جميع اقسام الاعراض لانها من الاول يتولد عن السبب
على هذا التفسير لان كل عرض لا بد ان يتبع مرضا
وكل مرض لا بد وان يحدث عن سبب فكل عرض يكون
متولدا عن السبب على هذا التفسير واذا كان هذا
القسم شاملا لجميع الاعراض فيكون كل واحد من القسمين
الاخرين قسما داخلا في هذا القسم فكيف جعلهما
قسيما لهذا القسم حيث قال العرض اما ان يكون تولده
عن السبب واما ان يكون تولده عن المرض واما ان يكون تولده
عن العرض

واما اذا كان المراد بقوله انه يكون متولدا عن السبب
بغير واسطة وهذا ايضا باطل لانه العرض هو الذي
يتبع المرض والتابع يستحيل ان يوجد الا متاخرا عن
المتبوع فحينئذ لا يوجد العرض ما لم يوجد المرض
ومهما وجد وجد المرض فقد توسط بين السبب
والعرض فلا يكون تولده عن ذلك السبب بغير وسط
فهذا اشكال واقع على هذا التقسيم وايضا
اذا كان العرض متولدا عن السبب بغير واسطة يلزم
ان لا يكون السبب سببا وذلك السبب هو الذي يوجب
حالة من حالات البدن ما دام لم يوجب المرض
ولا هو السبب لحالة اخرى فلا يكون سببا قال
الشارح قول الشيخ وستجد في الكتاب الثالث والرابع
مثالا لكل واحد من الامزجة الستة عشر وان كانت
حسب الاحتمال العقلي حاصلة لان اربعة منها التي
تكون مادية وتكون خروجها عن الاعتدال في كيفية
واحدة ولكن ذلك مما لا يحصل الا عند حصول خلط معتدل
في احدى الكيفيتين وخارج عن الاعتدال في الكيفية الاخرى
وهذا ليس بموجود ويدل عليه استقراء الاخلاط
الاربعة فان الدم ليس في الغاية في كيفيته واما من كل واحد

الستة عشر مشكل وذلك لان الاقسام [illegible]

من الحلبة الباقية فانه متى عرض في كيفيته معًا وان كان
فيما بينهما تفاوت وايضًا فان المزاج الذي يوجبه
كل واحد من هذه الاخلاط الاربعة ان كان خروجها
عن الاعتدال في كيفية واحدة لم يكن هاهنا شي يوجب
الخروج عن الاعتدال في الكيفيتين وان كان خروجها
عن الاعتدال في الكيفيتين لم يكن هاهنا مادة توجب
الخروج عن الاعتدال في كيفية واحدة فهذا البحث لا بد منه
اقول لم لا يجوز ان يعرض لهذه الاخلاط ما يوجب
اشتداد احدى كيفيتيهما دون الاخرى مثاله ان يعرض
للدم مثلا سخونة غريبة فتزداد حرارته واما الرطوبة
فتكون باقية على حالها وعند ذلك يصير سببًا
لتغير البدن الى الحرارة دون الرطوبة وكذلك
يعرض للبلغم برودة شديدة تزيد في برده دون الرطوبة
وحينئذ يوثر في تبريد البدن دون ترطيبه وايضا
فقد يستعد البدن للانفعال عن احدى الكيفيتين
دون الاخرى لمعين من خارج وايضًا يجوز ان يرد
على بعض المواد ما يعدل احدى كيفيتيه ويزيد في الا
خرى مثل ان يرد على الدم صفرا فتبعد الرطوبة
وتزيد في حرارته وعند ذلك يسخن المزاج ولا يرطبه

ولا يخففه وهكذا اذا ورد السوداء على البلغم فزاد في
برودته ونقص من رطوبته وقد يتفق ان يفرط
في الكيفيتين جميعًا مثل ان يعفن البلغم ماي متى عرض في
البرودة والرطوبة فيصير ذلك سببًا للخروج عن الاعتدال
في الكيفيتين جميعًا واذا عرفت ذلك عرفت سقوط
الشك بالكلية قال الشارح رحمه الله في الفصل
الثالث انه لم يقم برهان على وجوب انحصار امراض
المركب في الاقسام الاربعة وانما عرف ذلك بالاستقرا
بان الاعضا الالية متى كانت على ما ينبغي من الخلقة
والمقدار والعدد والوضع كانت صحيحة فلا جرم
يكون مرضها منحصرًا في اختلال احد هذه الامور
وبهذا الطريق ايضًا حصر الامراض الخلقية في الاقسام
الاربعة فان العضو الالي متى كان على ما ينبغي من شكله
وتقعيره ومجاريه وحشو نتوه وملاسته كانت صحيحة
وذلك يقتضي انحصار مرضه في اختلال احد هذه
الامور وكذلك في كل واحد من الاقسام اقول
قوله ان الاعضا الالية متى كانت على ما ينبغي من الخلقة
والمقدار والعدد والوضع كانت صحيحة غير
مستقيم وذلك لان الاعضا الالية كما انها قابلة

لهذه الامراض فهي ايضًا قابلة الامراض المزاج
وللمرض المشترك وهو تفرق الاتصال واذا كان
كذلك جاز ان يكون هذه الاعضا على ما ينبغي فيما ذكره من
الامور ومع ذلك لا يكون صحيحة لقيام مرض مزاجي
او تفرق اتصال وهكذا الكلام على قوله ان العضو
الالي متى كان على ما ينبغي من شكله وتقعيره ومجاريه
وخشونته وملاسته كان صحيحًا فان العضو الالي
مثل اليد والرجل وغيرهما اذا كان على ما ينبغي فيما ذكره
من الامور لكن كان اعظم مما ينبغي واصغر او زاد عدده
او نقص او خلع من موضعه او فسدت مشاركته مع
غيره لا يكون صحيحًا ولا يكون هذا الكلام مستقيمًا
لو صح هذا الكلام مناقضًا للاول فان الكلام الاول يقتضي
انحصار مرض الاعضا الالية في الاجناس الاربعة
التي يكون امراض الخلقة احد انواعها والكلام الثاني
يقتضي انحصار مرض العضو الالي في امراض الخلقة فقط
وهو مناقض لان معنى الانحصار ها هنا هو اعتبار
تلك الامور باسرها مع عدم اعتبار ما عداها وذلك
مناقضة ظاهرة بل الاولى ان يقال على هذا الوجه
ان الاعضا الالية متى كانت على ما ينبغي من الخلقة والمقدار

والعدد والوضع والمزاج والاتصال كانت صحيحة
وهذا لا يرد عليه ما ذكرناه فيلزم انحصار مرضها
بعد المرض المزاجي وتفرق الاتصال في هذه الاربعة
وكذلك يقال في بيان حصر امراض الخلقة في انواعها
ان العضو متى كان على ما ينبغي من شكله وتقعيره
ومجاريه وخشونته وملاسته ومقداره وعدده
ووضعه ومزاجه واتصاله كان صحيحًا سليمًا
فيلزم انحصار مرضه بعد المرض المزاجي والمشترك
والعدد والمقدار والوضع في الامور التي ذكرناها
وبهذا الطريق يمكن حصر انواع كل جنس من اجناس
الامراض في الانواع المعدودة المشهورة قال
الشارح رحمه الله في امثال الخلو والاوعية في امراض
الاوعية قال او يستفرغ ويخلو كخلو تجاويف القلب
عن الدم عند شدة الفزع المهلكة او شدة اللذة
المهلكة ظننا بان لفظ الكتاب هكذا ثم قال
ها هنا شك وهو ان الروح والدم عند الفزع العظيم
ينقبضان الى داخل القلب فكيف قال القلب يخلو
عنهما في وقت الفزع ثم اجاب عنه بان قال الروح
والدم عند الفزع المهلك ينقبضان الى داخل ويختنقا

فيفسدان واذا فسد فقد خلا القلب عنهما اقول
نسخة الاصل ليست كذلك بل النسخة الصحيحة
هكذى او يستفرغ ويخلو لخلو تجاويف القلب
عن الدم عند شدة الفرح المهلكة واللذة المهلكة وعلى
هذا لا يرد الشك المذكور ولا يحتاج الى الجواب
الذى ذكره لان الفرح انما يقتل بواسطة تحريكه الروح
والدم الى الخارج واخلائه للقلب عنهما ثم الجواب
المذكور انما يستقيم اذا تصور خلا القلب عنهما
بعد فساد بسمانيه مع بقا الشخص حيا يكون هذا
الخلو مرضا والروح والدم اذا احتقنا حتى فسدا في
القلب فقد مات الشخص بامتلا القلب لا بخلائه وخلوه
بعد ذلك ان خلا لا يكون من قبيل الامراض ومما يؤكد
بالامتلاء دون الخلا ان الشيخ ذكر في فصل موجبات
الاحتقان والاستفراغ فقال واذا احتبس ما يجب
ان يستفرغ عرض من ذلك امراض وعد من جملتها
اطفا الحرارة الغريزية لطول الاحتقان او شدته
وما نحن فيه يكون من قبيل شدة الاحتقان والشيخ
جعل ذلك من امراض الاحتباس فكيف يجعله من امراض
الاستفراغ هاهنا حتى يصح هذا الاعتذار عن جانبه

قال الشارح رحمه الله الشيخ شرط فيما عد
من المسخنة مثل الغذا والحركة وغير ذلك ان يكون
معتدلة وذلك غير جائز لان الغرض من هذا الفصل
اما ذكر اسباب السخونة المعتدلة او ذكر اسباب السخونة
المطلقة والاول باطل لان العفونة لا تفيد سخونة
معتدلة والثاني ايضا باطل لان الغذا المعتدل
والحركة المعتدلة لا تفيد ان سخونة غير معتدلة والثالث
ايضا باطل لان الغذا المعتدل يفيد سخونة معتدلة
لا سخونة مطلقة فهذا حاصل كلامه في هذا المو ضع
اقول لم لا يجوز ان يكون الغرض من هذا
الفصل ذكر اسباب مطلق السخونة وهذا الاعتبار
مغاير للاعتبارات المذكورة فان مطلق السخونة
هو السخونة من حيث هي السخونة من غير اعتبار شي
اخر واما السخونة المعتدلة او الغير المعتدلة
او السخونة المطلقة فهي سخونة مع اعتبار قيد اخر
فقد ثبت التغاير واذا كان كذلك فلا يلزم
الشك المذكور وان كان مراد الشارح بالسخونة المطلقة
مطلق السخونة فيقول ما الذي يدل على بطلانه
اما قوله الحركة المعتدلة سبب السخونة المعتدلة

لامطلق السخونة قلنا اذا كان سببا للسخونة المعتدلة
يكون سببا لمطلق السخونة ضرورة المعتدلة نوع
من انواع مطلق السخونة فيكون مركبا من مطلق
السخونة ومن قيد اخر وكل ما هو سبب للمركب
يكون سببا لكل اجزايه لاستحالة ايجاد المركب
دون ايجاد اجزايه قال الاولى ان يخص هذا
الفصل بذكر اسباب السخونة الغير المعتدلة وان
حذف عن الاسباب المذكورة شرط الاعتدال
فان الحركة المفرطة والاستحمام المفرط وان كانا
يبردان لكن بالعرض واما بالذات ففعلهما التسخين
قلنا لا شك ان المقصود من تعديد هذه الاسباب
ومعرفتها استعمالها عند محاولة تبديل
سوء مزاج بارد او رفعها ومنعها مما يضادها عند
الاحساس بسوء مزاج حار والحركة المفرطة
لما كان الاثر الحاصل منها في البدن هو التبريد سوا
كان بالعرض او بالذات كان في تعاطيها عند
محاولة تبديل سوء المزاج البارد خطر لعظمها او زيادة
في المرض وايضا لم يكن للاستعمال برفعه ومنعه
تعاطي ضده عند الاحساس بسوء مزاج حار وجه
اصلا

لان سوء المزاج الحار لا يحصل منه بل من غيره
بل الحاصل منه ضد ذلك وايضا هب ان الحركة
تجوز حذف شرط الاعتدال عنها اذ المفرطة منها
مسخنة بالذات ولكن ذلك لا يتاتى في الغذا اذا
المفرطة منه مبرد دايما فكيف يصح ان يقال يجب
حذف شرط الاعتدال عن الاسباب المذكورة في
النبض قال الشيخ النبض حركة من اوعية الروح
مولفة من انبساط وانقباض لتدبير الروح بالنسيم
قال الشارح رحمه الله هذا الحد غير مستقيم
على القوانين المنطقية وبيانه ان الحركة جنس وانواعها
اربعة الحركة في الكم والحركة في الكيف وفي الاين
وفي الوضع ولا شك ان النبض واقع تحت الحركة
في الاين لانه حركة مستقيمة لان الانبساط
حركة من المركز الى المحيط والانقباض من المحيط
الى المركز وقد بين في المنطق لابد وان يذكر فيه
الجنس القريب ثم يردف بالفصل فان لم يكن
لجنسه القريب اسم اورد بدله حده كما انه لما لم يكن
للجنس القريب للحيوان اسم لا جوهر اورد بدله حده فقيل جسم
ذو نفس ثم اردف بالفصل المقدم وهو الحساس كذلك

ههنا ان كان للحركة في الان اسم وجب ان يكون
المذكور هو لا الحركة التي هي الجنس البعيد وان لم يكن
له اسم وجب ان يذكر حده كما فعله القدماء حيث قالوا
النبض حركة مكانية فان قيل انه لما قال مولفة
من انبساط وانقباض اندفع هذا الشك لان الانبساط
كما انها حركة مستقيمة وهي نوع الحركة المكانية
واسم النوع يدل على الجنس بالتضمن فقد صارت
الحركة المكانية مذكورة فيقول حينئذ بقي الشك
من وجهين الاول وهو ان الانبساط والانقباض
ان دل على الحركة المكانية بالتضمن وجب ان يدل
على مطلق الحركة بالتضمن لان ما يدل على الجنس
القريب بالتضمن فهو لا محالة يدل على جنس الجنس
بالتضمن لان جنس الجنس جنس وذلك يمنع من ذكر الحركة
كما انه لما كان الحيوان دالا على الجوهر بالتضمن
ان يقال في حد الانسان انه جوهر حيوان ناطق
فالحاصل ان الانبساط والانقباض ان دلا على
الحركة الاينية بالتضمن كان ذكر الحركة في الحد
تكرارا وان لم يدلا عليه صار الحد خاليا عن الجنس
القريب الثاني وهو انا اذا جعلنا الانبساط والانقباض

جنسا قريبا للنبض ولا شك ان قوله من اوعية
الروح متعين لا يكون فصلا كان الفصل حينئذ
سابقا على الجنس وذلك ممنوع بالاتفاق الى
ههنا كلام الشارح اقول الشيخ حين
شرع في تعريف النبض لم يذكر اصلا ما يدل
على انه يريد التعريف الحدي فهل مراده
او التعريف يسمى حدا ان كان مراده المعرف الحدي
الحد التام او الحد الناقص وان كان ذكر لما ايراد
هذا الشك موقوف على احد امرين وهو اما بيان ان
مراد الشيخ من هذا التعريف هو الحد التام حتى
يجب فيه تقديم الجنس القريب واما بيان انه
يجب تقديم الجنس القريب في جميع انواع التعريفات
رسميا كان التعريف او حدا تاما كان او ناقصا
اما الاول فممتنع فانه لم يوجد من الشيخ ما يدل على ذلك
بل وجد منه ما ينفي ذلك اما اولا فلانه ترك بعض
ما هو ذاتي للنبض مقوم وهو السكون وترك بعض
الذاتيات المقومة يدل على ان التعريف ليس
حدا تاما واما ثانيا فلانه ذكر في التعريف
ما ليس ذاتيا مقوما للنبض وذلك يدل على انه ليس
بتعريف حدي بيان انه ذكر فيه ما ليس من مقومات

النبض وهو انه ذكر فيه العلة الغائية حيث
قال الغذاء الروح بالنسيم والعلة الغائية ليست
من مقومات الشي لان غاية الشي تحصل من الشي
على نوع من التاخر وما كان كذلك استحال ان
يكون مقوما كذلك الشي لوجوب تقدم مقومات
الشي على ذلك الشي وحصول الشي من المقومات دون
العكس واما الحد التام لا يجوز ان يذكر فيه ما ليس
من الذاتيات المقومة فذلك ظاهر بالرجوع الى
تقسيم التعريفات ورسومها في كتب المنطق
وقد سبق هذا الكلام فيما تقدم من اول
هذا الكتاب واذا ثبت ذلك فلا يمكن ان يقال
مراد الشيخ بهذا التعريف هو الحد التام كيف
والشارح رحمه الله حمل تعريفه للطب على انه
تعريف رسمي على ما عرفت ذلك من قبل مع تصريح
الشيخ هناك بانه تعريف حدي حيث قال الفصل
الاول في حد الطب وههنا قد بينا انه لم يوجد
منه ما يدل على انه تعريف حدي او رسمي بل وجد منه
ما ينفي كونه حدا فكيف حمله على التعريف الحدي
حدا تاما واما الثاني وهو ان يقال انه يجب تقديم
الجنس

القريب في جميع انواع التعريفات فذلك ظاهر
الامتناع فان من التعريفات ما لا يذكر فيه الجنس اصلا
بل رسمهما لا يذكر فيه شي من الذاتيات فكيف يقال
يجب ذكر الجنس القريب في جميع انواع التعريفات
فثبت ان ايراد هذا الشك موقوف على تمهيد
احد ما ذكرنا من الامرين وقد بينا بطلان كل واحد
منهما فلا يكون هذا الشك واردا اصلا ورأسا
وبعد التجاوز عن ذلك نقول هب انه لم يذكر الجنس
الاقرب لكن لم قلتم انه لم يذكر الجنس القريب والواجب
في التعريفات ذكر الجنس القريب لا الاقرب
وايضا نقول هب انه لم يذكر الجنس القريب باسمه لانه
لم يوجد اسم يدل عليه وقد اعترفتم بذلك لكن لم قلتم
بانه لم يذكر الجنس القريب بحده وبيانه وهو ان الحركة
كما انها متنوعة بحسب انفسها سيما الى الحركة في الكم والكيف
والوضع وغير ذلك فهي ايضا متنوعة بحسب موضوعها
للموضوعات المختلفة بالنوع فان تنوع المعروضات
يوجب تنوع العوارض على ما هو مقرر في العلوم
الاصلية واذا كان كذلك فكما ان قولنا حركة
مكانية حد الجنس القريب لكونه مركبا من الحركة التي هي جنس
بعيد

ومن الفصل الذي يميزه عن البعض الانواع كالحركة
في الكم والكيف وغير ذلك فكذلك قولنا حركة من
اوعية الروح يكون حدًا للجنس القريب لكونه مركبا
من الحركة التي هي جنس بعيد ومن الفصل الذي يميزه
عن بعض الانواع وهي الحركات العارضة لساير الا
شيا واذا كان كل واحد منهما حدًا للجنس القريب
فلم كان ما ذكرتموه اولى بالذكر مما ذكرنا بل ما ذكرناه
اولى لان الفصل المذكور في حدنا للجنس القريب غير مدلول
عليه في قولنا مولفة من انبساط وانقباض بالتضمن
واما الفصل المذكور في حدكم للجنس القريب فهو مدلول عليه
بالتضمن فكان ما ذكرنا ابعد عن نحو ذوق التكرار
وكما ان ما ذكرنا من الفصل وهو قولنا اوعية الروح لا يميز
الحركة عن بعض الانواع وهي الحركات الواقعة
في الكيف والكم وغير ذلك فكذلك ما ذكرتموه من
الفصل وهو قولكم مكانية لا يميزها عن بعض الانواع
وهي الحركات المكانية العارضة لساير الاشيا
فقد تساويا في ذلك وانفرد ما ذكرنا بالترجيح
الذي بيناه فكان اولى بالذكر ويمكن ايضا ان يقال
في بيان هذه الاولوية وان لم يصلح للتعويل

عليه وهو ان امتياز الحركة التي هي جنس في حد
النبض عن الحركة الواقعة في الكم والكيف والوضع
غير مطلوب فانا نعتبر في النبض هذه الحركات
ونعدها من جملة الاجناس الماخوذة من النبض
فانا نقول نبض حار وبارد ونبض صلب ولين وهذا
اعتبار الحركة في الكيف وكذلك نقول نبض طويل وقصير
وعريض وضيق وهذا اعتبار للحركة في الكم ونقول
ايضا نبض منشاري وموجي ومتواتر وملتوي وذلك
اعتبار للحركة في الوضع واذا كانت هذه الحركات
معتبرة في النبض فلا يجب ذكر فصل يميز النبض
عن هذه الحركات بل ولا يجوز خلاف ما ذكرنا من الفصل
الذي يميز النبض عن ساير الحركات العارضة
لاجسام هي غير اوعية الروح فان ذلك واجب لانا لا نعتبر في
جميع اجناس النبض وانواعها سوى الحركة العارضة
لاوعية الروح ثم اعترض على كلام الشارح مواخذة وهو
انه لما شرع في ايراد الشك قال لا شك ان النبض
واقع تحت الحركة في الاين لانه حركة مستقيمة لان
الانبساط حركة من المركز الى المحيط والانقباض حركة
من المحيط الى المركز فنقطع ههنا بان الانبساط والانقباض

حركتان مكانيتان ثم لما شرع في الجواب عن السؤال
الذي اورده قال ان كان الانبساط والانقباض
يدلان على الحركة المكانية فقد دلا على الحركة وان لم
يدلا سقط السؤال فنقول لا شك ان التردد في شيء انه
هل يدل على الحركة المكانية ام لا مع ان كل احد يعلم
انه حركة مكانية ومع قطع المردد بانه حركة مكانية
قبل ذلك بسطوليون مستدركا وجاريا مجرى قولنا
وقت منتصف النهار الشمس اما ان تكون طالعة في هذه
الساعة او لا يكون وذلك شنيع مستبدل ثم قال
ان دل الانبساط والانقباض على الحركة المكانية
فقد دلا على نفس الحركة وحينئذ يلزم محذور التكرار
قلنا لزوم التكرار في الحركة فقط اولى من لزومه في
الحركة وفي قولنا مكانية فكان التعريف الذي ذكره
الشيخ اولى لان التكرار فيه اقل ولا يمكن ان يقال نحن
لا نعتقد دلالة الانبساط والانقباض على الحركة
المكانية حتى يلزمنا التكرار فانا نقول قد بينا
اعترافكم وقطعكم بان الانبساط والانقباض حركتان
مكانيتان وايضا فان كل عاقل يعلم دلالة الانبساط
والانقباض على نفس الحركة وخصوص كونها مكانية

فكان هذا العذر بعد فرعا ولعلم ان على كلامه
في تفسير هذا الحد مواخذات كثيرة لكن لما كان
غرضنا من هذا الكتاب حل الشكوك التي اوردها
فاعرضنا عن الاطناب في المواخذات على كلامه
قال الشيخ ان كل نبضة فهي مركبة من حركتين
وسكونين قال الشارح رحمه الله هذا مشكل لان
النبض لو كان مركبا من الحركة والسكون لكان
النبض لو كان مركبا من الحركة والسكون لكان النبض
جزؤه السكون لكن التالي باطل فالمقدم مثله
بيان بطلان التالي هو ان الشيخ لما حد النبض
بانه حركة من شانها كذى وكذى استحال ان يكون جزؤه السكون
فانا نقول كل نبض حركة وكل حركة يستحيل ان يكون
جزؤها السكون فكل نبض يستحيل ان يكون
جزؤه السكون واذا عرفت هذا علمت ان كلامه
في هذا الموضع مناقض كلامه في حد النبض اقول
ظاهر هذا الشك يوهم ان مراد الشارح بيان ان كل
ما ليس جزءا للنوع المحدود فانه استدل بخروج السكون
عن ان يكون جزءا للحركة التي هي جنس على خروج السكون
عن ان يكون جزءا للنبض الذي هو نوع محدود وهذا
ظاهر الفساد

بل مراد الشارح من هذا الكلام ان الشيخ لما حد
النبض بانه حركة مولفة من انبساط وانقباض
وغير ذلك كان النبض نوعا من انواع الحركة والسكون
يستحيل ان يكون جزء الشي من انواع الحركة فلا يكون
جزءا للنبض والجواب عنه ان يقول انا قد بينا فيما سبق
ان التعريف الذي ذكره الشيخ للنبض ليس تعريفا
حديا حتى يذكر فيه جميع الذاتيات بالفاظ يدل عليها
بالمطابقة او التضمن بل هو تعريف رسمي والرسوم
يذكر فيها ما يدل على الذاتيات دلالة ما والشيخ
قد ذكرها في هذا التعريف ما يدل على ان السكون
جزء من النبض فانه قال النبض حركة مولفة
من انبساط وانقباض وقد ثبت ان الانقباض والانبساط
لا بد وان يتخللهما سكون فلا يكون الشيخ قد جعل
النبض نوعا من انواع الحركة مطلقا بل نوعا
حركة خالطها سكون وحينئذ يندفع هذا الشك
ثم نقول لم قلتم بان السكون يستحيل ان يكون جزءا
الشي من انواع الحركة الا ترى ان الشيخ ذكر في فصل
موجبات الحركة والسكون للحركة تختلف فعلها
مما يشتد ويضعف ومما يقل ما خالطها من السكون

فيجعل الحركة التي خالطها السكون نوعا من انواع
الحركة فان قلت ذلك بطريق التجوز قلنا فليكن
ها هنا ايضا بطريق التجوز وهذا اخر الشكوك
التي اوردها الشارح رحمه الله وبالجواب عنه
نختم الكتاب حامدين لله واجب الحمد والثنا
وواهب الفضل والنعما ومصلين على نبيه
خاتم الانبيا والهادي الى صراط السوا
وعلى آله واصحابه خيرة الاصفيا
وسادة الاتقيا

الاكيال والاوزان من كناش ساهر

قال القسط من الزيت ثمانى عشر اوقيه ومن الشراب ثمانون رطلا

ومن العسل ثمنية ارطال خوس من الزيت تسعة ارطال ومن الشراب عشرة ارطال

ومن العسل ثلثه وعشرون رطلا ونصف مو بوى من الزيت تسع اواق ومن الشراب

عشر اواق ومن العسل ثلثه عشر اوقيه ونصف ه بطرمن كبير من الزيت ثلث اواق ومن الشراب

ثلث اواق وثمنيه عشر ومن العسل اربع اواق ونصف ه اكسابو فمن الزيت

ست عشر درخمى ومن الزيت اوقيان وربع درخمى ومن العسل ثلث اواق وربع درهم

مواروس من الزيت اثنا عشر درخمى ومن الشراب اوقيه ونصف درخمى وثلث ومن العسل

اوقيان وربع بطرمن الصغير من الزيت ست درخماس ومن الزيت عشرون

عر ومن العسل سبعه درخماس ذكر الاوزان والمكايل

من كناش ابن سرابيون قال قد استغنى عن هذا الباب فى هذا الجمع

لانى انما ذكرت كل كيل معروف ووزن مشهور عند اصحاب اللغة العربية

فى ابوابه الان فوما ممن اسعوا الى نعل سالونى نعله لسمع به فى غير هذا

الكتاب القسط عند الشعوب التى تخاطب باللسان اليونانى معروف

واما الكيل فليس جميعهم متفقه عليه وذلك ان بعضهم يستعمل غير الذى

استعمله صاحب القسط عند الروم تسع ارطال ونصف وسدس فيكون

عشرون اوقيه والقسط الانطاليقى رطلان ونصف والرطل اثنا عشر اوقيه

والمن الرومى عشرون اوقيه والمن الانطاليقى والمصرى سته عشر اوقيه والمن

يكون اربعون استارا والرطل عشرون استارا والاستار سته دراهم

ودانقان واربعه مثاقيل الدرخمى مثقال الدرهم والانطاليقى يكون مائة جوهين

وجوهين واحد سبعه اقساط رومية العوطولى الواحد سبع اواق نطرون الكبير

ثلث اواق ونطرون الصغير سبعه درخمى اكسوبا فى مائة عشر درخمى موابوس

اوقيه ونصف عشر وامار ربع درهم الى دانقين اود دنه اوديمس اوقيه واحده

العسل رطلان ونصف اناب الدهن منا ونصف الدورق ثلثة ارطال قسط

العسل رطلان ونصف درهما مائة ودولو سامونا عشر امنا ونصف الباتلاه

المصريه اربع ساموتات اودولو دانو ونصف كما وجس الاسكندرانى مثله اودولو

الشامه الواحده درخميه واحده الجوزه اربع عشر ساموته السارجه الليبه اربع

ساموته السارجه الصغيره سبع ساموتات الباقلاه اليونانيه ساموتان اوبولس

السارجه سته اسابيع وربع ملعقة العسل اربع مثاقيل ملعقة الادويه مثقال

واحد ودرهم البيطلا الواحد استاران الدرخمى سته اوبولات كل اوبولو

ثلثه قيراط كل قيراط اربع شعيرات ثلث اوبولات تسعة قراريط العوانوس

اوقيه ونصف القراوس ثمنيه اوبولا اربعة وعشرون قيراطا والله اعلم بالصواب